

الدم
في نقد المسيحية

جيل النجّار

ترجمة
شكري مجاهد

الـــــــــــدم

في نقد المسيحية

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

الـــــــدم

في نقد المسيحية

جيل النجّار

ترجمة

شكري مجاهد



مركز نهوض
للدراسات والبحوث

الكتاب: الدم (في نقد المسيحية)

المؤلف: جيل النجار

المترجم: شكري مجاهد

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت ـ لبنان

الآراء التي يتضمّنها هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نهوض للدراسات والبحوث

© حقوق الطبع والنشر محفوظة

مركز نهوض للدراسات والبحوث

الكويت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

النجار، جيل.

الدم (في نقد المسيحية)./ تأليف: جيل النجار، ترجمة: شكري مجاهد.

(٥٩٢) ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 044 - 0

١. الدم. ٢. المسيحية. ٣. العنف. ٤. الدراسات الدينية. أ. مجاهد، شكري (مترجم). ب. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية المأذون بها من الناشر لكتاب:

Blood: A Critique of Christianity

Gil Anidjar

Copyright © **Columbia University Press**, 2016

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والبحوث**» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة نهوض لدراسات التنمية**» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس



تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

تفوح من هذا الكتاب رائحة الدم الأحمر. ولكن هذا اللون الأحمر القاني سرعان ما سيتحوَّل في عين القارئ إلى اللون الأسود وهو يتتبَّع سطور مؤلِّف يحاول أن يقرأ تطوُّر النظرية السياسية في الفضاء الغربي من خلال عدسة هذا المفهوم الحيوي السائل: «الدَّم».

هذا كتاب في النظرية السياسية والاجتماعية، وفيه ما يفيد مَن يريد تتبُّع العلاقة بين تراث ما قبل الحداثة في الغرب (أي المسيحية)، وبين ما أنتجته الحداثة من مفاهيم تبدو علمانية محايدة وجديدة في ظاهرها، ولكنها تحتفظ في داخلها باستمرارية عميقة مع المسيحية. وتظهر هذه الاستمرارية من خلال المجازات والاستعارات التي أعادت صياغة أصولها الدينية في أثواب حديثة. فهل ورث مفهوم «الجسد الاجتماعي» مفهومَ جسد المسيح الذي يشترك أبناء الكنيسة في تناوله كلَّ أَحَد؟ وهل يحتفظ مفهوم «دورة» رأس المال بآثارٍ من «دورة» الدَّم في العروق؟ تبدو هذه المفاهيم منتميةً إلى حقول دلالية مختلفة أشدَّ الاختلاف، ولكن التتبُّع الدقيق لرحلة الاستعارة وجينالوجيا المفهوم بين النصوص المتعاقبة قد يكشف عن قرابة استعاريَّة غير متوقَّعة!

من الحروب إلى الطب إلى القوميات التي تقوم على رابطة الدَّم النقيِّ، تبدو مفردة «الدَّم» -وما يحيط بها من أساطير وصور واستعارات وأخلاقيات- مفردة حيويَّة، غنيَّة بالدلالات والرموز. وقد أخذت الكثير من الدراسات التاريخية والأدبية تميل اليوم إلى التركيز على قراءة الهامش، أي التفكير في التطورات الكبرى من خلال إمعان النظر في عنصرٍ مهملٍ من عناصر الوجود والاجتماع البشري. فكلُّ عنصر أو مفردة تختزن في داخلها تاريخًا دلاليًّا مكثفًا، فتأخذ في كلِّ عصر معنًى جديدًا، متصلًا بسلسلة المعاني التي عايشها هذا العنصر. ومن شأن هذا النوع من النظر التاريخي أن يكشف من الخفايا ما لا يكشفه النظر الكُلِّي، الذي يركِّز على التاريخ الكبير للدول والإمبراطوريات والمؤسسات والتحولات الفكرية

الكبـرى، بل ومن شـأنه أحيانًا أن يُلقي ضوءًا جديـدًا على هذا التاريخ الكبير ويعيد سَرد القصة من زاوية جديدة.

عنـوان هذا الكتاب الفرعي: في نقد المسـيحية. ولا بدَّ مـن التنبيه قبل البدء أن النقد هنا Critique لا يعني بالضرورة تقديم اعتراضاتٍ سـلبيَّة أو قدحيَّة، بل يعني المعنـى الـذي قصـده إيمانويـل كانـط فـي كتبـه مـن «تعيين حـدود الإمـكان»، أي استشكاف موضوع البحث -وهو العلاقة بين الدَّم والمسيحية وتاريخها وتحولاتها اللاحقة- استكشـافًا معمّقًا، وفحصه فحصًا دقيقًا. فحول الدَّم والمسـيحية والدولة ورأس المال والأُمَّة والحرب، يأخذنا هذا الكتاب في رحلة أدبيَّة وتحليليَّة وتاريخيَّة شيِّقة وثريَّة.

يتصل هذا الكتاب باهتمام **مركز نهوض للدراسات والبحوث** بالنظرية السياسية والتاريخية، وبمناهج التحليل النصي-الاجتماعي والدراسـات التاريخية الجديدة، ويتقاطـع مـع سلسـلة مـن الكتب نَشَـرها المركـز مثـل: «**العلمانية المزيفـة**» لجون بوبيـرو، و«**التفكيـر السياسـي والنظرية السياسـية والمجتمع المدني**» لسـتيفين ديلو وتيموثي ديل.

مقدمة المترجم

لا يحمل الغلاف الخارجي للكتاب الإنجليزي العنوانَ الفرعي: «**في نقد المسيحية**»، ويكتفي بالتلميح إلى الصلة بين «الدَّم» بلا تحديد و«الدين والثقافة والحياة العامَّة»، وهي السلسلة التي صدر الكتاب فيها، وهي من تحرير كارين باركي.

تقول مُحررة السلسلة إن علَّة إصدارها ما لوحظ من حركة بعثٍ دينيَّة تستدعي تحليلًا دقيقًا مترويًا ونقدًا «بنَّاءً» لأشكالٍ جديدةٍ ظهرت من «عدم التسامح»، ومداخل جديدة إلى التسامح والاحترام والفهم المتبادل والتأقلم أو القبول. أما هدفها فاستقصاء دور الدين اليومَ في المجتمع والثقافة، حيث تلتقي المباحث المتعدِّدة في كل العلوم الإنسانية تقريبًا مع حضور شبه دائم للمدخل المقارن. ومن الطبيعي أن تكون قضايا **الهوية والاختلاف والأعراف الشائعة** على المستويات المحلية والوطنية والدولية مدارَ هذه الدراسات. وأما ما يجتذب أكبر الاهتمام فهي **الأعراف الدينية**، ومنها ما يُذكي الصراع والعنف وعدم التسامح، ومنها ما يُعلي حقوق الإنسان والقيم الإنسانية العامَّة، ويُرجى من انتشار هذا الخط البحثي النقدي «فتح قنوات التواصل التي تيسِّر عمليات التحليل النقدي»، بما تُقدم من منهجياتٍ وتطرح من تقاليد أو أعراف دينية وثقافية «بديلة».

إن كتاب «**الدَّم**» لجيل النجَّار قد أخذ بمجامع أغراض سلسلة الدين والثقافة والحياة العامَّة، وأضاف إليها من الإبداع اللغوي والبحثي والبصيرة النقدية ما يجعل الكتاب 'فريدة' لغوية وبحثية في أغلب ما تطرَّق إليه من مباحث، على الأقل قياسًا على ما قرأتُ وترجمتُ في العقود الثلاثة الأخيرة.

ليس كتاب «**الدَّم**» مما يُقرأ عرَضًا، بل إنه لَيفرض على قارئه الاحتشاد. وإنه ليكافئ قارئه على ما يفرضه عليه من صبرٍ وتروٍّ مكافأةً أو مكافآتٍ لا تمنحها كتبٌ ذات إيقاعٍ أسرع ونهجٍ أشدَّ مباشرةً وصراحةً وأقلَّ اهتمامًا بالتفاصيل والسياقات

الفرعيـة لخـطِّ الجدل. فهو يتسـلَّل إلى الذهن -مـن حيثُ المحتـوى والمنهجية- وكأنـه كُتِـبَ علـى إيقـاعٍ رتيبٍ تبـدو طرقاته متشـابهة. ومـا يلبث القارئ أن يشـعر بتصاعـدٍ غريـبٍ بل بتحولٍ في الإيقاع وفي النغمـات، ويدرك أن التحوُّل الكبير في المفاهيم وفي النظر كان تراكميًّا، وكان الإيقاع البطيء فيه ضرورةً وليس تزيدًا.

ويكافئ المؤلف قارئه كذلك بتقديم نوعٍ من النثرِ فريد، يبلغ أحيانًا آفاق الشعر (الحديث أو مفرط الحداثة) بما يخفي ليكشفَ من مدى نبراتٍ تتراوح بين السخرية والاحتجاج والعرض الكاشـف للنصوص وسـياقاتها بما فيها نصُّه نفسـه. ورغم ما يكرِّر المؤلف من إقرارٍ باعتماده على مقولاتٍ سـابقة وحججٍ واسـتدلالاتٍ ليست مـن عنـده، فـإن الكتـاب تظلُّ بـه أصالةٌ لا تُنكر بسـبب طريقـة بنية الجـدل وطريقة الإنشاء وغير قليلٍ من الأفكار نافذة العُمق.

لا يعبأ النجَّـار بارتـكاب كل ألوان إزعـاج القارئ، بل أراه يتعمَّدها، في سـبيل ترسـيخ رسـالة الكتاب، وهي بشـكلٍ اختزاليٍّ: أن المسـيحية الغربيـة صانعة الدَّم، وتاريخها تاريخ الدَّم، وما الاسـتعمار والرأسـمالية والعنصرية والقومية الحديثة إلَّا تجليـات أو نتائـج منطقيـة لعلم الـدَّم أو تاريخه الذي يهيمن على مسيحية تماهت معها أو تطابقت أو تلبَّست بها أو ولدتها. وإن القارئ الصبور ليجد خطَّيْن حاضرَيْن في أغلب ما يسوقه النجَّار من حجج واستدلالات، وهما: محاكمة الحداثة وعلمنة الـدَّم، إن جـاز التفريق بينهمـا، أو إن لم يكونا وجهَيْن لجوهـر واحد. وأهمُّ أدوات تطوير الجدل هو عرض مفارقات حضور الدَّم وغيابه، أو كشف إشكاليات الحضور والغيـاب. ويجـب هنـا التأكيد على أن محتـوى الكتاب وأسـلوبه لا ينفصلان. فإن مبـدأ كشـف الإشـكاليات يفرض أسـلوبًا يتعمَّـد كثيرًا عدم حسـم المعنـى وتعليق الأحكام أو الاسـتدراك عليها بنبرة سـخرية أحيانًا تجعل الحكم والاسـتدراك على مسـافة متسـاوية مـن المؤلف. لكن عـدم اليقين هـذا لا يعدو أن يكون اسـتراتيجيةً أسـلوبيةً تعكس روح التشـكُّك والنقد الذي لا ينفكُّ ينقلب على الذات، ولا تكاد هذه المراوحة الأسلوبية تمسُّ رسالة الكتاب الأساسية آنفة الذكر، بل هي دائمًا في خدمتهـا وفـي خدمة مفهومٍ جديدٍ للنقد يسـتخدم الاسـتدراك على الـذات أداةً من أدوات «الميتانقد» أو نقد النَّقد.

وچيـل النجَّـار هـو أستاذ الدين والأدب المقارن ودراسـات الشـرق الأوسـط وجنـوب آسـيا وأفريقيـا بجامعة كولومبيا. وكما يعلم جُلُّ دارسـي الأدب، فإن من يدرس النقد الأدبي ويدرّسه لا ينفكُّ يستخدمه في كل ما ينظر إليه من نصوص، ولا يكاد يطيق صبرًا في استكشاف العلاقة بين الحقيقي والمجازي، وهذا مفتاح قراءة الكتاب وقراءة قصِّ السـردية الغربية السياسـية والاقتصادية من منظور «الدَّم» الذي يجسِّـد المسـيحية في طرحه، التي بدورها تأتي مرادفًا لمفهوم الدين، كل دين، بل تحلُّ محلَّه.

يتتبـع النجَّـار أصـول الإرهـاب الدينـي والتطـرف فـي اللاهـوت المسـيحي القروسطي، وفي ممارسات البابوات ورجال الدين والأباطرة والملوك المسيحيين، عـن طريـق تتبُّع تعريـف الدَّم وعلاقاته في السـلم والحرب. ويسـوق مـن تفاصيل تاريخ الدَّم في المسيحية الغربية ما يجعل نقد العنف مرادفًا لنقد المسيحية، ويجعل المسـيحية الفصـلَ الختامي أو الترجمة النهائية لتاريخ القتـل. ومن أهم ما يُبرزه أو يُسهِم به هو فصل هذا التاريخ الدموي عمَّا يزعم من ماضيه اليوناني والعبري، حتى تظلَّ المسيحية الغربية أصلَ دورة الدَّم.

إن كان لهذه المقدمة ضرورة، فإن من أهم دواعي الضرورة التعليق على طبيعة الكتاب وأسلوبه وبنيته. فإن القارئ قد تجرفه التفاصيل ومشقَّة اللغة والأفكار حتى ليقف متسائلًا: أين أنا من خط الجدل وأين هذا الجزء أو هذه التفصيلة منه؟ ولعلي أقـدِّم هنـا ما يُجلّي بعض اللَّبْس والغموض إذ أسـتعرض محتويـات الكتاب وأتتبع تطور النقاش بقدر المستطاع من الإيجاز.

يتكـوَّن الكتـاب مـن **مقدمة وبابَيْن**، ويقـع كل باب في **ثلاثة فصـول**. وفيما يلي عـرض لأهـم نقاط الجدل وأدوات تطويره وتجلياته المختلفة في الدين والسياسـة والأدب والاجتماع وعلم النفس وفي الطب كذلك، وقبل هذا كله في اللغة.

أمـا **التصدير** فهو جزءٌ مهمٌّ من الكتاب، يسـتخدم فيه النجَّار أسـلوب اكتشـاف الإشـكالية أو يسـتخدم شـيئًا من التغريب حسـب المصطلح الشـكلاني الروسـي، حيث يسأل عمَّا بلغ السؤال عنه حدَّ الابتذال، وكذلك الإجابة التي لا تُقنع المؤلف ويجد فيها إطنابًا وتكرارًا غير مجدٍ، فيقرِّر أن المسيحية بقيت وستبقى بوصفها شيئًا

يخالف تمامًا ما وصفت بها نفسها، أي 'دين'، ردًّا على السؤال: «ما المسيحية؟». فإن كان الدين يعني اللاهوت والطقوس والعبادات، فإنه لا يكفي لوصف المسيحية، والأهم أنه لا يكفي للردّ على السؤال: «هل من شيء يُسمَّى «المسألة المسيحية»؟ وكما يشيع في عالم السياسة وغيره، إذا وضعت كلمة 'مسألة' قبل شيء فهذا يعني ضمنًا أنها ليست القاعدة، وليست المعلوم بالضرورة، وليست المعتاد، كالمسألة اليهودية التي تعترض التاريخ الغربي وكان يجب إيجاد حلٍّ لها. أما چيل النجَّار فيجعل من المسيحية 'مسألة'، حيث إن التحوُّل العلماني الذي بدأ يتكشف مع عصر التنوير احتفظ بالمسيحية ومقلاتها المرتبطة بالدَّم ونزع عنها ألوهيتَها، وهي لم تكد تكون كذلك تاريخيًّا. وأهم ما يقرِّره چيل النجَّار أن السؤال عن المسيحية سؤالٌ عن شيء سائل مختلط، لم يلتزم قطُّ بمجازٍ «دينية»، وهنا يأتي النقل الأساسي في الكتاب عن كارل شميت: «كلُّ مفاهيم التاريخ المهمَّة في العالم الحديث مفاهيمُ لاهوتية مُسالَة»، وصولًا إلى «تحوُّل دم المسيح مثلًا إلى تدفُّق رأس المال».

ويبدي النجَّار تقديرًا خاصًّا لفكر والتر بنيامين ومقاله «**نقد العنف**»، لكنه لا يجد فيه ما يكفي للربط المباشر بين الدَّم وتولُّد العنف، أو لا يجد فيه الدور الذي يسعى إلى إثباته للدَّم حقيقةً ومجازًا في توليد العنف. وهي الصلة التي تمثل الخطَّ الواصل بين كل تفاصيل الكتاب ومباحثه. لذلك يخلُص النجَّار في مقدمته إلى أن «عوالم الأدب والفلسفة والقانون والسياسة وعلم الأعراق والاقتصاد السياسي والطب والسياسة العامة الاجتماعية، كلها يقطعها إسباغ الدَّم على الخطاب»، وإلى أن «الدَّم في كل شيء»، ويختتم بالإشارة إلى خطاب الوداع الذي كتبه عالم الاقتصاد ديفيس بوردو حين استقال من صندوق النقد الدولي؛ إذ يقول: «الدَّم أكثر من اللازم، كما تعلمون، حتى إنه يجري أنهارًا ... وأشعر أحيانًا أن كل صابون العالم لا يكفي لتطهيري من الآثام التي أفعلها باسمكم».

في **الباب الأول**: «دولة مصاصي الدماء»، يعيد چيل النجَّار النظر في ثلاثة مفاهيم أساسية من مفاهيم الحداثة: 'الأُمَّة' و'الدولة' و'رأس المال'، من حيثُ علاقتها بالدَّم. وتتداخل دوائر هذا الثالوث المفاهيمي وتتَّسع، فتبدأ بدائرة قرابة

يسوع التي تفرِّق بين المنتسبين إليه المشاركين في جسده ودَمِه، وغيرهم سواء كانوا أعداءً أم لا، ثم بتحوُّل جسد المسيح إلى جسد الدولة، ثم يتَّسع مجرى الدَّم ويمتدُّ ليكسر حدود الجسد السياسي ليصير نظامًا حاكمًا اقتصاديًا وسياسيًا يتغذَّى على دم الداخل والخارج. وينشأ فراغ جديد حُرٌّ في العالم المفتوح للاستثمار دون قيود 'الدَّم'. فتنشأ قوانينُ للآخر وتتضاعف، وتتضاعف معها قيمة الذات وثروتها. ويبرز هنا مفهوم الاستلاب والتشارك على المستويات الثلاثة التي تتناولها فصول الباب الأول الثلاثة.

لا يقبل النجَّار الفكرة الشائعة القائلة إن المجتمع خرج من مادة واحدة، ويعكس الترتيب فيقول إن طقس القربان المقدَّس هو ما أنشأ مجتمع الدَّم الذي لا ينفكُّ يقصي ويدمج ويقرِّر أن من أراد استكشاف أصول الأُمَّة والعِرق فعليه بالبحث في الدَّم، وهذا ما يفعله في إطار ما أرى أنه ليس مجرَّد إعادة نظرٍ في مفاهيم حداثية أساسية، بل محاكمة للحداثة نفسِها القائمة عليها وعلى مثيلاتها. ويرى أن غياب موضوع الدَّم عن الكتابات التنظيرية في الإطار الاجتماعي والسياسي والأنثروبولوجي وقبله المسيحي، يمثل فراغًا بحثيًا وفكريًا يستصرخ كتابًا ككتاب **«الدَّم: في نقد المسيحية»**.

أما المقولة الأساسية في هذا الفصل، الذي يعيد النظر في مفهوم نشأة المجتمع أو بالأحرى صناعته، فهي أن المسيحية هي التي اخترعت «مجتمع الدَّم الواحد، ومجتمع الدَّم في آن واحد». حيث تقدّم المسيحية مفهوم أن الإنسان من دم ولحم، وبذلك صارت أولَ مجتمع يصوّر نفسه بصورة مجتمع الدَّم. ويجد النجَّار في هذا المفهوم اللاهوتي أولى خطوات التحوُّل إلى الحداثة، التي سالت المفاهيم اللاهوتية في أُفقها. ويصيب ويوجز النجَّار إذ يقول إن هذا الفصل «يختصُّ مباشرةً باستعادة لحظات تشكيلية في حياة العالم المسيحي الغربي الذي يكتسب وحدته وتكامله في الدَّم ومن خلاله وبه، وصولًا إلى الدَّم النقي».

وفي **الفصل الثاني** -الذي بعنوان: «الدولة (دولة مصاصي الدماء)»- تكرارٌ بقصد التمييز والتعليق يقول إن مفهوم الدولة الحديثة يتعانق مع مفهوم التشارك في الدَّم المُقصَى. وهو بحث تاريخيٌّ وأكثر للمفاهيم الحداثية محل الدراسة. حيث

يرصد النجّار مفارقة انتشار الدَّم وتغلغله في العالم المسيحي كلّه وغيابه 'المدهش' «عن أغلب التأملات والتمثيلات الصريحة للجسد السياسي»، كما يرصد تشابه التكوين بين الدَّم والمسيحية الذي ينتظر طويلًا حتى يبرزه توماس هوبز في كتابه «**الليفاياثان**» ويعتمد فيه على 'اكتشاف' صديقه وليام هارفي الدورة الدموية، فيستخدم صورة مضخَّة الدَّم لتصوير المجتمع، وبذلك أدخل «تيارات الدَّم في الخيال السياسي الليبرالي». ويتتبع النجّار مكان الدَّم في التراث السياسي والقانوني في النصوص التأسيسية للفكر السياسي الحديث، وصولًا إلى مظاهر الدَّم في 'العالم الجديد'، وأبرز تجلياته، أي قاعدة «القطرة الواحدة المُشينة» وما بعدها. وإن صورة الدودة التي تسبح في الدَّم وتميز جزيئاته التي ترد في أحد خطابات سبينوزا، لتكاد تهيمن على خيال القارئ طوال الفصل، وتلقي بظلال ساخرة على تراتبيات الدَّم المهيمنة على العالم المسيحي 'القديم' و'الجديد'. ولم يَحُل البحث العلمي الطبي وغيره دون ترسيخ هذه التراتبيات، وترسيخ مرجعيتها، ويورد النجّار في هذا من كلام 'العلماء' ما يُعينه على محاكمة مفاهيم الحداثة التي سخَّرت 'العلم التجريبي' ونتائجه 'الموضوعية' لإملاءاتها. ومن أبرز هذه الأعمال 'العلمية' كتاب «**الوصف الطبوغرافي والفيزيقي والمدني والسياسي والتاريخي للجزر الفرنسية في جزيرة سان دومينيك**».

ويصرّح عنوان **الفصل الثالث**: «رأس المال (المسيحيون والمال)» بأن موضوعه تجليات أو تحولات الدَّم الاقتصادية أو تجليات التحوُّل العلماني. وليس أدلَّ على هذا من استهلال الفصل بعبارة البيان الشيوعي: «كل صلب يتبدَّد في الهواء، وكل مقدَّس يُدنَّس». حيث يصف النجّار كيف تلقف الفكر الاقتصادي مصطلح «الدورة» بفضل هارفي وهوبز حتى شاع خارج دائرة أصحاب المذهب الطبيعي أو الزراعي أو الفيزيوقراطي في الاقتصاد. وتبرز هنا كذلك جهود ماركس في ربط الرأسمالية بالمسيحية وبالمال ومصِّ الدماء. وفي هذا الفصل، يغلب صوت الناقد الأدبي الذي يستخدم مباحثَ شتَّى لإثبات رؤية نقدية لعمل أدبي، أو يستعين بمصادر ومقولاتٍ شتَّى لتسليط ضوء جديد على عملٍ كُتبت فيه مجلدات. ومن المثير للعجب أن يتمكَّن الباحث في الدَّم من استخلاص مقولاتٍ اقتصادية

وعنصريـة وتاريخيـة، لم تزل تنطبق على اليهود وعلى غيرهم، من تحليل مسـرحية «**تاجـر البندقيـة**». وهذا الجزء مـن أمتع ما كَتَبه چيل النجّـار، وكذلك تحليله الرائع لرواية «**موبي ديك**». حيث يخلُص النجّار إلى أن مدار المسرحية و'عبقرية' قانون البندقيـة الـذي احتجَّـت بـه «بورشـيا» -أي المحامية- تكْمُـن في بنـوده التي تمنع اليهودي من الوصول إلى الدَّم المسـيحي 'الحقيقي'، وتبيح للمسـيحي -التاجر- الوصـول إلـى دم/ مال اليهـودي. وهنا «تمتزج محورية مراعاة نقاء الدَّم المسـيحي وحُرمتـه بالمفاهيـم الاقتصاديـة، حيـث تعـزز 'السـيولة' أعمال رأس المـال، وفي الوقـت نفسِـه تستنسـخ التراتبيـات الاجتماعيـة والسياسـية، وكذلـك اللاهوتيـة والعنصرية».

إن **البـاب الأول** يوصل إلى القارئ رسـالة ترسّـخ مكانة الـدَّم ومعانيه وتجلياته وتأثيراته في جميع مجالات الحياة في العالم المسـيحي، وهو لا يرى ذلك إلّا في العالـم المسـيحي الـذي يتميَّز باختلال توزيع الدَّم. لذلك، فـإن **الباب الثاني** يتناول مسـألة الـدَّم والمسـيحية مـن «منظـور موضوعـي ونصّي دقيـق، وليس مـن منظور تاريخي موسّع». فيدرس في **الفصل الرابع** من الكتاب والأول في الباب الثاني «دم أوديسـيوس»، مفهوم الدَّم عند اليونان أو في الملحمة اليونانية. ويقدِّم چيل النجّار تحليـلًا عميقًـا ممتعًا لمفاهيم الجرح والنزف والندبة، ويسـتخدم في ذلك نصوصًا يونانيـة وعبرية قديمة، وأبرز النصوص بالطبع «**الأوديسـا**» و«**التوراة**»، حيث يطرح دور الـدَّم فيهـا وعمله. ومن أهم مـا يطرحه الفصل تمييزًا لمفهوم الدَّم في السـياق اليوناني القديم، هو القول بأن الدَّم غذاءٌ للبدن، وأن الإنسان ما يأكل. بمعنى أن دم الإنسـان أشـدُّ ارتباطًا بما تنتجه الأرض. و«كان هذا الاعتقاد هو ما منع ظهور فكرة حفـظ الـدَّم في الأصـل أو دورانه فـي المجتمـع». ويخلُص الفصل إلـى أنه «مهما كانـت طبيعـة التشـارك أو 'الوحدة' التي يتيحهـا الدَّم في اليونـان القديمة، فإنها لا تعتمـد علـى القرابـة أو الإثنية، بـل ترتبط بالطعام». وفـي هذا تمييزٌ بين ما رسَّـخته المسيحية من تصورات عن الدَّم والقرابة وما كانت تقول به اليونان.

أما **الفصل الخامس** فيدرس العلاقة بين الدَّم -وتحديدًا النزيف- والميلانكوليا. وعلَّة دراسة هذه العلاقة هي ارتباط الدَّم بالدين، ومن ثَمَّ بالميلانكوليا. ولم يتحوَّل

الجرح هنا إلى ندبة تذكِّر بموقف صيد وتمييز الشخصية، بل هو جرح مفتوح أبدًا ولا يُسمح له بالاندمال. ويستحضر النجَّار هنا مقال فرويد «**الحداد والميلانكوليا**»، ومن ثَمَّ يستحضر تراجيديات مسرحية «يتواجه فيها الكره والحب»، وتبقى المواجهة جرحًا مفتوحًا والنزيف مستمرًّا. وهنا توصف المسيحية بأنها الدين الميلانكولي أو «الدين المأساوي»، وتدخل الرأسمالية من باب مشابه، فيطرح «**أخلاق الميلانكوليا**» في روح الرأسمالية، حيث ترتبط الميلانكوليا بالعمل والتراكم والخوف من تناقص العوائد ومخاطرة «الافتقار» والحزن الدائم. ويكشف عرض النجَّار لفكر فرويد في هذا الجانب عن فهمٍ أصيلٍ لكتابات فرويد قلما نجده في مستعينٍ بأعماله، من ذلك: ربط مسألة الفقر بالجوع بأكل البشر الميلانكولي، ورغبة الدمج والالتهام على المستويين الحقيقي والمجازي. ويلخص النجَّار هذا النقاش بقوله: «إن آكلي البشر الميلانكوليين» يدينون بدين الحب، وهي ديانة مصاصي الدماء، وهي ميلانكوليا عامَّة. ولا تفوته الإشارة إلى علاقة الميلانكوليا بالمسيحية عند بنيامين في كتابه «**أصل الدراما المأساوية الألمانية**». إن الميلانكوليا نفسها تستولي على المسيحية، وربما تصير هي نفسها المسيحية.

وأما **الفصل السادس** فبعنوان: «الليفاياثان ومضخة الدَّم»، وهو عمل نقديٌّ رفيع، يجد فيه كلُّ من قرأ رواية ملفيل «**موبي ديك**» تحليلًا ونقدًا وتأويلًا الأصالة أدنى سماتها. وهي قراءة في الأدب وفي مسألة العبودية والاقتصاد والعلم والعِرق والدين والسياسة والقانون. كما أن الرواية نفسها تضمُّ هذه المجالات جميعًا، فهي كما يصفها تشارلز أولسون «كتاب شريعة الدَّم». إن جوهر الرواية وإطارها هو الليفاياثان، ويرى النجَّار أن فيها دعوةً صارخةً لإعادة النظر في المسيحية واعتبارها هيماتولوجيا سياسية. وهذا الفصل -كما أرى- أمتعُ فصول الكتاب.

وأخيرًا، فقد كانت ترجمة الكتاب من الخبرات التي لا تُنسى بسبب خصوصيته اللغوية من حيثُ استخدام المفردات، ومن حيثُ التراكيب. ولقد ذكر لي الكاتب نفسُه في رسالة إلكترونية أنه قد شقَّ على قارئه، لكنه لم يضع مُترجمَه في حسبانه. ولقد سعيتُ ما وسعني السعي إلى استجلاء مواطن غموض كثيرة، وتتبَّعت سُبُل الإحالات الثقافية والنصوص الباطنية، بين كتبٍ وأفلام ومسلسلات وفرق موسيقية وروايات وقصص قصيرة، لم يشأ الكاتب أن يكتب عنها ما يوضِّحها.

ومن أهم مصادر المشقَّة كثرةُ الحواشي التي كادت تبلغ ثلث الكتاب، وقد قيَّد هـذا رغبتـي في إيراد حواشٍ خاصَّة بالترجمة حتـى لا أضاعف الجهد على القارئ واكتفيتُ بما أوردت.

ولا يسعني في النهاية إلَّا رجاء أن ينفع الكتاب جمهور القرَّاء، وأن يغفر الزَّلَل الذي يدلُّ على أن النقص والخطأ في طبيعة البشر.

شكري مجاهد

القاهرة

يونيو ٢٠٢١م



تصدير: لماذا أنا مسيحي مُخلِص هكذا؟

هل من شيء يُسمَّى «المسألة المسيحية»[١]؟

ما معنى طرح السؤال؟ وما عسى أن يكون معنى الاهتمام بـ «**علامة الاستفهام الضخمة** المسمَّاة المسيحية»، فتسأل مثلًا ما المسيحية[٢]؟ الإجابة الشديدة الوضوح والتلقائية والثبات هي: أنها دينٌ بالطبع. المسيحية دين[٣]. فهل هي -إذن- دين مثل أي دينٍ غيرها؟ ليس هذا صحيحًا بأية حال. ومع ذلك، فإن الزعم الشائع إلى حدّ الابتذال بتفرُّد المسيحية القائم على مصادر العقل اللاهوتي الأسطورية («علماء اللاهوت، وكل شيء يجري الدَّم اللاهوتي في عروقه» كما يقول نيتشه) كان ينبغي أن يؤدي إلى فحصٍ أشدَّ صرامةً، فحص لا يقوم على التعريف التكراري الإطنابي: «الدين الحق» vera religio هو دين[٤].

وقبل الإشارة إلى أن المسيحية ربما صمدت وتصمد، بوصفها شيئًا يخالف تمامًا ما وصفت به نفسها لزمن وإلى الآن (وفي الآونة الأخيرة شملت غيرها -على مضضٍ- في هذا الشرف)[٥]، وقبل تقرير أن «جوهر المسيحية» لا يمكن اختزاله في أبعادها اللاهوتية أو الدينية أو أنه ليس ثابتًا بالتأكيد، أو أنها متطابقة **جوهريًّا** مع ذاتها، حتى تستأهل ذلك المصطلح (مصطلح «دين») للإشارة إلى مجمل تاريخها المضطرب المتنازع عليه والمُحدث للتحولات بلا شكّ؛ قبل ذلك كله، أو بصرف النظر عنه، أمامنا مهمَّة قياس أو رسم حدود المسيحية ونطاقها[٦]. فإلى أيّ حدٍّ تذهب المسيحية؟ وما مدى انتشارها والأعماق التي تبلغها؟ وما التقسيمات التي تقيمها أو تُبطلها داخليًّا وبينيًّا؟ وليس هذا بمسألة مكانية أو جغرافية فحسب - بالإضافة إلى أن العالم المسيحي الغربي هو وحده بيت القصيد هنا[٧]. فالسؤال سؤالُ تخصيص وإدماج، سؤال مجالات داخلية ومناطق خارجية، سؤال توزيع وحركة وقياس، بل سؤال حدود.

وبينما أقرأ هذه الحدود وأستعرضها سعيًا إلى قياس نموٍّ واتساع هذه المساحات

المخططة تخطيطًا عجيبًا، سأقف من حينٍ لآخر لتكرار (وفحص والتفصيل في) المعادلة التالية التي انتحلتها بكل جرأة من كارل شميت، التي أقدّمها هنا من باب التلخيص الجزئي للكتاب الذي بين يديك: **كلُّ مفاهيم التاريخ المهمّة في العالم الحديث مفاهيمُ لاهوتية مُسالَة. وليس هذا بسبب تطورها التاريخي فحسب، حيث دارت بين اللاهوت وعمليات العالم الحديث، وبذلك تحوّل دم المسيح مثلًا إلى تدفق رأس المال؛ بل كذلك بسبب سيولتها المنهجية، وإدراك ذلك ضروريٌّ لأيِّ تناولٍ سياسيٍّ لهذه المفاهيم.**

ينصبُّ اهتمامي على ثلاثة من هذه المفاهيم تحديدًا: «الأمة»، و«الدولة»، و«رأس المال»؛ وهي تحديدًا ما يصفه كوجين كاراتاني Kojin Karatani وصفًا متمكنًا يتجاوز النقد بعبارة: «ثالوث رأس المال-الأمة-الدولة»، وهو «ثالوث بالفعل، أي ثلاثية مفاهيمية تتحرَّك وتدور وتشتقُّ وتنمو»[8]. وهي ثلاثية ناقصة لكنها مهمّة، وللدقّة فإنها تعرَّضت للصعود والهبوط وتنقّلت وتحوّلت وتوزّعت وتقسّمت. وارتحلت ربما بسبب شكلها السائل المتدفق. وفيه ومن خلاله اكتسب كلٌّ من المفاهيم الثلاثة بنيةً وأهميةً منهجيةً، وإن كانت سهلة التشكُّل والتقلُّب. ومع هذه التحركات والدورات، ومن خلال قدرة مذهلة مؤثرة في إحداث التغيير والتحوُّل (للشخص مثلًا بوصفه «لحمًا ودمًا»، بل على الاستحالة transubstantiation[أ]، حيث تصير الأمة والدولة ورأس المال إلى ما صارت إليه من دموية hematological وصانعة للدّم hematopoietic، ولزمنٍ طويل بما يكفي، لكنه لا يدوم، وهذا ما أتمناه (وأخشاه أيضًا). وبما أنها مُسالَة، فهي سائلة ومذابة، وأخيرًا مُتحلِّلة. يقول ميشيل سيرس Michel Serres بجديَّة: إن «حضور المسيح يحوّل السوائل، لكن الدورة ترتدُّ على نفسها»[9]. وليس للنظر السياسي في هذه المفاهيم، وهو الشرط غير الحاسم لفهمها وتفنيدها ومعارضتها، علاقةٌ كبيرةٌ بـ «الإلحاد الجديد»، حاشا لله، بل إنه يفضي إلى إدراك أن «أسوأ شاهد على الحقيقة» هو أن الدّم لم يزل جاريًا في هذه المفاهيم وتحتها ومن خلالها. كان الدّم -أي الدّم المسيحي- هو السبيل الذي سلكته هذه المفاهيم حتى تكون متاحةً ومستدامة

(أ) وهي طبقًا لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية "تحول مادة الخبز كلها إلى جسد المسيح ومادة النبيذ كلها إلى دَمِه". (المترجم)

ومقروءة في بنيتها متعدِّدة الأوجه وفي تطوُّرها التاريخي، وفي استمراراها أيضًا ودلالة توظيفها الفكري[١٠]. وإن أيَّ استكشاف علمي -أو لنقُل نقدي- لهذه المفاهيم والدَّم الذي يجري فيها لا بدَّ أن يتتبع اتباعًا لصيقًا ومتواصلًا حركتها وأشكال تدفُّقها. لا بدَّ أن يلزم الدَّم ويلتصق به ويهتمَّ بحضور الدَّم وأوقات غيابه، وبصناعته وتشكيله، وباختلافاته (في الفلسفة والطب من اليونان القديمة حتى ملفيل، وفي الحب والميلانكوليا، وفي الشعر والتاريخ والتلفاز، ومن الاقتصاد إلى العلم، ومن يسوع إلى فرويد وما بعده). فالدَّم يتغلغل في هذه المفاهيم وهذه المناطق وما وراءها، ويشكِّل كلًّا منها كصيغة متخثرة من تياراته.

من زمن ليس ببعيد، ربما كان بوسع المرء أن يؤكِّد أن الدَّم أقربُ إلى الأسطورة («الأسطورة المسيحية») منه إلى الرمز -وهذا من الاعتقادات الشائعة في مفهوم 'العالمي' المزعوم- وهو يتجسَّد ويتجلَّى في صيغته وخطاباته أو مفاهيمه المتغيرة[١١]. والدَّم في الحدِّ الأدنى «ميثيم»[أ] (وحدة الأسطورة الأساسية)، وهو كذلك «ميم»[ب]. وفي كل الأحوال، انتقل الدَّم مرةً بعد مرة داخل هذه الأشياء ومن خلالها ومعها ووراءها. ويقوم الدَّم بوظيفة العلامة المميزة والإحالة والتكرار. فهو يتحرك ويعمل ويدور إلى درجة أنه يُطْبَع ويُستفز بحركة غيره ويتكرَّر[١٢]. وهو «إذ يفعل هذا يمكن أن يخرج عن أيِّ سياق، ويولد ما لا يحصى من السياقات الجديدة، التي لا سبيل لحصرها على الإطلاق»[١٣]. ويمكن كذلك أن يتفتَّت، وبذلك **يولِّد** سياقات جديدة؛ وقد فعل، على شكل مفاهيم جديدة عن القرابة والعِرق أو ممارسات جديدة واسعة لاقت قبولًا ضخمًا، ولم تكد تُراجع (مثل الدوران والتبرع والنقل)[١٤]. فهل فعل هذا؟ وكيف فعله؟ وهل يشهد صمود هذه العلامة المميزة وثباتها -أي الدَّم- على التغيُّر أم الجِدة أم مجرَّد التكرار: هذا هو بيت القصيد هنا. فإن القراءة التي أقدِّمها، والطرح الذي أطرحه هو أن الدَّم بين الحضور والغياب هو عنصر المسيحية وعلامتها الضخمة (الإحالة، السياق). فهو الطريقة التي طُبعت

(أ) من مصطلحات الدراسات البنيوية للأسطورة، وهي كلمة مكوَّنة من كلمتَي theme (موضوع) وmyth (أسطورة). (المترجم)

(ب) عنصر ثقافي ينتقل بالمحاكاة، وقد شاع استخدام الكلمة في وسائل الاتصال الاجتماعي مع مسحة فكاهية. (المترجم)

بهـا المسـيحية وعليهـا علامتها المميـزة. وبصيغة أعمَّ، فإن النظر فيما يعكسـه الدَّم وينتجه ويبقي عليه وما يولده، لا بدَّ أن يتخذ -أو يتبع- صيغة نقد المسيحية.

العنصر (اسم) Element

الجذر اللغوي: الفرنسـية القديمة element، من اللاتينية elementum، وأصل الكلمة ومعناها غير مؤكدين، لكنها استُعملت ترجمة لكلمة يونانية هي στοιχεσον بمعانيهـا المختلفـة. فهـي وحدة مـن مكونات سلسـلة، وجزء مكوَّن مـن كلٍّ معقَّد (ومـن هنا جـاءت «العناصر الأربعة»)، وأحد أفراد النظام الكوكبي، وحرف هجاء، ومبدأ أساسي في العلم. وجزء مكوَّن من كلٍّ معقَّد ...

فيما يخص الأشياء المادية:

١- إحدى المواد البسيطة التي تتكوَّن منها كل الأجسام المادية.

أ- وهي في الفلسفة القديمة والقروسطية: التراب والماء والهواء والنار.

ب- فـي الكيميـاء قبل العلميـة كانت «العناصر» المفترضة تُعد بأشـكال مختلفة، وكان العدد الشائع بين خمسة وستة.

ج- تنطبق في الكيمياء الحديثة على المواد (المعروف منها الآن أكثر من مائـة) التي تسـتعصي على التحليل، والتي يفترض مؤقتًا أنها أجسـام بسيطة ...

٢- بمعنى واسـع: إحدى المواد البسيطة نسبيًّا التي تتكوَّن منها مادة معقَّدة، وهي بالجمع «المادة الخام» التي يُصنع منها الشيء.

٣- الخبز والنبيذ المستخدمان في سِر القربان المقدَّس، وهي جمع بالأساس [تُسـتخدم كلمـة element فـي اللاتينيـة المتأخـرة بمعنى «مـواد الطعام والشراب، أي الأجزاء الصلبة والسائلة في الوجبة» (انظر Du Cange). أما في الاسـتخدام الكنسي، فربما توجد إشارة إلى المعنى الفلسفي، أي «المادة» المجرَّدة التي تختلف عن «الشكل»، فإن «الشكل» هو ما يُعتقد

أن «العناصر» تتحوَّل بفضله إلى جسد المسيح ودَمِه، ويُعتقد أنها تحدث بفعل الرَسَامة] ...

فيما يخص الأشياء غير المادية:

٥- أ- جزء مكوَّن من كلٍّ غير مادي، مثل مفهوم شخصية أو أحد الأحوال أو طائفة، وما إلى ذلك.

ب- متبوعة غالبًا بحرف الجر «من» = مكوَّن من ...

٦- إحدى الحقائق أو الشروط التي «تدخل في» أو تحدِّد نتيجة عملية أو حسبة أو مداولة أو بحث، وكذلك يتبعها حرف الجر «من» (راجع ٥ب) ...

العناصر الأربعة:

٩- تُستخدم اسمًا عامًّا على التراب والماء والهواء والنار، وأساسًا بالمعنى (١)، ويشير إلى هذا كثير من الأمثلة القديمة إشارة صريحة، وهي الآن -أي الإشارة- مجرَّد عادة متوارثة.

١٢- أحد «العناصر الأربعة» الذي يمثل سكن أي فئة من الكائنات الحيَّة، ويُقصد بها بالأساس الماء والهواء. ومن هنا يأتي المعنى المُحول والمجازي لنطاق نشاط (الفرد) العادي، والأشياء المحيطة التي يشعر الفرد وسطها أنه في بيته، والجو الملائم لعمل أي فعل، والعبارات في عنصره وخارج عنصره... [بمعنى في بيئته الطبيعية].

١٣- مبدأ أوَّلي، مصدر أو أصل. نادر ...

١٤- أ- جمع، حروف الهجاء (معنى مهجور)، من هنا فإن أوليات التعليم هي: أ، ب، ث؛ وكذلك المبادئ الأوَّليَّة لأيِّ فنٍّ أو علم.

- **معجم أوكسفورد للغة الإنجليزية** *Oxford English Dictionary*

وعلى هذا، لا يقدِّم هذا الكتاب تفسيرًا، وبالتأكيد لا يقدِّم تفسيرًا تاريخيًّا. فقد

فسَّـر بابلو نيرودا بالفعل عدَّة أشياء (algunas cosas)، أشـياء كافية، ولا يزال الدَّم يجـري فـي الشـوارع[١٥]. فهذا تدريـب جديد على التخلـي[أ]، فالصفحـات التالية تخوض بمشـقَّة في اللزوجة وعدم اليقين، ونضع في اعتبارنا القول بأن التفسـيرات إن لـم تكن شـيئًا مـن الماضي، فهي صـراع غريب مع التناهـي مقيَّدًا تقييـدًا غريبًا. فنحن الباحثين «لا نسـعى إلى تفسـير سبب بقاء الأشياء» كما يقول ويليام كونولي، ناهيك عن أن نفسّر بقاءنا نحن الباحثين[١٦]. فإن الإقرار بتناهي السعي البحثي عند مواجهـة الديمومة، وكذلك الـزوال، يرجح أن يعني الترحيب بنهاياته، التي إحداها الإخفـاق فـي التفسـير (وليس مجرَّد التأخُّـر أو عـدم الجـدوى) إخفاقًا لا سـبيل لإصلاحـه. فـلا يوجـد درس تاريخـيٌّ يمكـن أن نترجمـه، ولا درس نتعلَّمـه مـن المتنصريـن[١٧]. ولا توجـد صـورة كبـرى، مما يعني أنـه لم يعُد واضحًـا -لو كان واضحًا من قبل قطُّ- ما الوسـيط وما الرسـالة (ما المسـيحي وما اليهودي)، أو هل ثَمَّ تفسير في الأفق، أو هل التفسـير ممكن، ولا أقول معقولًا. ربما لم يذهب زمن التفسير إلى غير رجعة -وهل يذهب شيء إلى غير رجعة؟- لكن تفسيرات الباحثين لا شـكَّ أنها وصلت حدًّا (فلها نهاية في موضع ما، كما قال فيتغنشـتاين). وبعد أن تكاثرت حتى تجاوزت كلَّ حدٍّ أوكاميOckhamian[ب]، فقد تجاوزت حدَّ إمكانية الإصـلاح ولـم يعُـد لها أمل، سـمّها عدميـة رقمية أو تخلفًـا عنيـدًا أو «آخر أنفاس مبحـث يحتضـر»[١٨]، سـمّها واقعيـة تأمليـة أو بيداغوجيـة (طريقـة تعليم) سـلبية («تعليم اللغة ليس تفسـيرًا» كما يواصل فيتغنشـتاين حديثه)، أو سـمّها كما سـمّاها شـيلدون بولـوك Sheldon Pollock «مـوت السنسـكريتية»[١٩]. لكـن اللجوء إلى الوصـم هنـا يناظر الادعاء بـأن العزم على التوجُّه نحو الموت -الذي يستشـف من رواية «احمرار المسـاء في الغرب» (أو ربما من رواية الغسـق Twilight)، أليسـت هذه مسـألة زمن؟- لا يمكن أن يُفهم إلَّا كدليل على وجود نزعة انتحارية أو خيالًا قياميًّـا Apocalptic[ج]، وهـل لهـذه الأشـياء تصور واضح؟ وليـس معنى هذا على

(أ) أي عن ضرورة الوصول إلى تفسيرات محددة قاطعة. (المترجم)

(ب) قاعدة منطقية قديمة اشتهرت على يد وليم الأوكامي، وتقضي بأن أبسط الحلول والتفاسير وأقلّها تعقيدًا أو تكلفة هو أصحُّها؛ ولذلك تُسمَّى أيضًا "قانون التوفير". (المترجم)

(ج) أي ينذر بنهاية العالم (أو القيامة). (المترجم)

الإطلاق أن الفكر والتعلُّم أو التأمُّل مساعٍ بلغت نهايتها (رغم أن هذا **بالفعل** احتمال حاضر)؛ بل إننا تجاوزنا الشعور بعقم كتابة كتابٍ علمي بحثي، كتابته «كما يقول الكتاب» (وكأن الكتاب يمكنه أن ينجز الأمر، ينجز الأمر فحسب، وكأن هذا ليس نهاية الكتاب في عصر التغريد العالمي). والآن خصوصًا، «عندما وسع تاريخ العالم من تواصله اللانهائي على نحو فظيع مرتبك»[٢٠]، فإن ثقل التراكم وحده، خمسون درجة من ألوان الطين، وجبال من النفايات (ناهيك عن الملاحظات الفظيعة، الحواشي)، وغيرها من التوسعات وما يفوق العدَّ، كلها -مع ذلك- تعني شيئًا، أي لا شيء، لا لشيء إلَّا لأنه يفسر ويشهد بانتصار الكمي - عن طريق الاستنزاف. وهل كان الوضع قبل هذا مختلفًا قطُّ؟ ربما يكون هذا أو لا يكون سببًا للتوقف عن كتابة الكتب (رغم أنني أشك أنه هكذا). يؤيد لاكان Lacan بمكرٍ رأي ماركس في «**نقد الفئران القارض**»[أ]، ويُلمح في موضعٍ ما إلى أن المديح واجبٌ عند إنتاج كتابٍ يحظى بلقب أسوأ المبيعات.

ألم أُسمِّ هذا كتابًا؟ أليس كتابًا في نهاية المطاف؟ فإذا كان لرأيي أهمية (فقد تعرضت مثل غيري في هذه المرحلة لعددٍ ضخمٍ من الآراء، وجعلني هذا أقلَّ اقتناعًا بأنني يجب أن يكون لديَّ رأي أو أن أضيف المزيد، بل إنني أراني لا أملك **القدرة** الكافية، أو في الواقع **غير جدير** بأن يكون لي رأي خاص)، فإنني سأكتفي بالتأكيد على أنني لم أكن أرغب في أن يكون هذا كتابًا. وللمرء أن يتخيل الأمر كله مصدر قلق وربما إلزام، ليس لأنه علم جديد أو بحث في الآثار، بل هو ينتمي إلى تراث مختلف وأقدم، أي تراث التنازع، الذي هو في مراحله الأولى والنهائية قراءة وتقدير لقوة الخصوم الذين يعيش المرء بينهم ويحاكيهم دائمًا، ولو على مضض. عُدَّه مشروعًا من عصر قبل الحداثة لم يكتمل. فمنذ زمن، وهكذا كان الحال، فرضت الصفحات العديدة القادمة نفسها عليَّ (وأقولها جادًّا) وأخذتني من دربٍ إلى آخر، وطرحت نفسها كمرشحات مقبولات للجمع في كتاب، ووددتُ لو

(أ) نقد الفئران القارض: كلمة قالها ماركس عن مخطوط كتابه مع إنجلز «**الأيديولوجية الألمانية**» الذي لم يُطبع، وأنه تركه «لنقد الفئران القارض»، وأنهما حقَّقا الغرض منه، وهو التعبير عن الذات، وقد طُبع المخطوط بعد الحرب العالمية الثانية. (المترجم)

فعلت غير هذا. وخلاصة ما في الكتاب ليس من عندي (وأخشى ألَّا أكون سوى «شخص مملوء بالنيَّة الطيبة، مثل موظف مخلص بالحكومة المحلية، لم يكتسب الحقَّ في المسؤولية»)؛ لذلك فإن التحذيرات البالية تنطبق هنا تمامًا فيما يخص اللياقة والملكية، بل وكذلك المسؤولية القانونية والمالية تحديدًا (بالخروج على الكافة باقتباساتٍ ضخمةٍ وربما شائعة الاستخدام)[٢١]. وبعد أن قلتُ هذا، أرجوك أيها الوحش الرقيق الذي عفا عليه الزمن، أخي القارئ، أختي القارئة، دعك من حقِّ الملكية الفكرية، وأعِد ترتيب ما تقرأ كما تشاء. عارضه ودمِّره.

يُروى أن رجلًا كان يمشي تحت ضوء عمود إنارة بالشارع ذات ليلة. فيُسأل: «هل فقدت شيئًا؟»، فيجيب سائله الأول: «نعم، مفاتيحي»، فيبحثان معًا لبعض الوقت. فيسأله مرةً أخرى: «هل أنت متأكد أنك فقدتها هنا؟»، فيرد: «لا، أبدًا، بل سقطت مني هناك، لكن الضوء هنا». وبروح رواية **«فيتز»** *Witz*[أ] نتجاوز التنوير، وبماسح ضوئي يضيء الدَّم الفصول القادمة إضاءةً معتمةً. يقول والاس ستيفنز Wallace Stevens عن الدَّم: «ذلك الذي يتجاوز دَمَ البشرية الشائع/ ذلك النَّفس الذي يندفع إلى الأعلى ويذهب»، ويقول إنه يُخلِّف أثرًا أوضح، ويرسم نطاقًا محدودًا ومتسعًا في آنٍ معًا. ويشير إلى علامات حدودية. فعلى مسافة بعيدة من هنا، ومن مصادر -لحسن الحظ ليست يونانية ولا يهودية- نتبع خطَّ الرحلات المتكررة وصولًا إلى نهاية محتملة، تلوح إجابة (ولكن ليس عن السؤال). ولا يشير هذا كله إلَّا إلى سلسلة أخرى من الجمل المنفية، مثل: ليس الدَّم هنا فاعلًا أو مفعولًا، وليس شيئًا ولا فكرة، وليس الدَّم مفهومًا، وليس مشغِّلًا ولا فاعلًا ولا نائب فاعل. الدَّم يحرك ويكثف، يُفرد ويركِّب، فهو **منظور** متحول (بين مدٍّ وجزرٍ، ثم دوران) مثل إحدى تلك الصور والأشكال -العناصر، أو مرة أخرى عُقد الثقافة- التي تملأ الخيال المادي، والتي يكتب عنها غاستون باشلارد Gaston Bachelard في **«ماء وأحلام»**[٢٢] *Water and Dreams*. كان بوسع الدَّم أن يؤدي وظيفة واعدة، هي وظيفة «التوقيع أو البصمة»، التي يؤكِّد جورجيو أغامبين Giorgio Agamben أنها

(أ) رواية من تأليف جوشوا كوهين (٢٠١٠م)، مليئة بالأحداث المفرطة في الخيال، لها صفات ملحمية، وتكتنز بالتورية والإحالات والإطناب وألعاب الكتابة، والصوت السائد فيها أقرب إلى إيقاع لغة يهود اليديشية ومفرداتها في نيويورك. (المترجم)

ليست مفهومًا؛ بل «شيء في علامةٍ أو مفهوم، يميز هذه العلامة أو المفهوم ويتجاوزه؛ إذ يحيلها مرةً أخرى إلى تأويل ثابت أو مجالٍ دون أن يدع لهذا السبب الإشاري تكوين معنى جديد أو مفهوم جديد»[٢٣]. فأنا أقول إن الأفضل للدَّم أن يُدرك بالحدس بوصفه عنصرًا، ولا يمكن للدَّم -جزئيًا أو كليًا- أن يحيل مرةً أخرى إلى أيِّ مجالٍ مفضَّلٍ **ولو كان اللاهوت نفسه**، فيأتي كما يفعل ليستحوذ ويحتلَّ ويبقى داخل المناطق وغيرها، فيطمس ما بين العلامات وما راءها.

تبدأ المقتطفات التي أتيت بها من **معجم أكسفورد للغة الإنجليزية**، لتبيِّن مدى انتشار الدَّم وتكاثره من خلال مجالات ومعانٍ عديدة. وسواء كان الدَّم في حالة تخثُّر أو سيولة، فهو يخاطب مكانه وتجلياته بوصفه عنصر المسيحية. وأكرِّر أن الدَّم ليس تفسيرًا، مع احتمال إساءة فهمه - وهل من شيء لم يُسأ فهمه؟ فليس للدَّم هوية نتحدَّث عنها، ولست أسعى إلى كشف وجوده الكليّ أو فاعليته أو «اتساقه الداخلي»[٢٤]. بتعبير آخر، ستوجد دماء، أو بالأحرى تجليات متعدِّدة للدَّم: طبية وأنثروبولوجية وقانونية ولاهوتية وسياسية واقتصادية وبلاغية وفلسفية، بغير ترتيب الظهور والاختفاء. هذه التجليات، كغيرها من العلامات المميزة، وكغيرها من التوقيعات أو الوقائع، تولِّد -كما قلت- سياقًا (أو سياقات، لكن مفهوم السياق نفسه يبطل دلالة هذه التعدُّدية). وهنا تكْمُن القضية. فقد اضطُررت كذلك إلى الإقرار بأن شكلًا معينًا من التخثُّر في «نفاذية الثقافة الكوكبية المقيدة» قد حدث[٢٥]، بالإضافة إلى انتشارٍ واسعٍ لسلسلة من التمييزات (دماء وليس دمًا)، ونوع من التركيز الخاص والمكاني، مع تمييز مجال سائل لكنه متكامل، كل هذا وقع واستقرَّ في حيز محدَّد (فنحن نسعى إلى زيادة معرفة كيفية تحقيق الأشياء الاستقرار في عالم من الصيرورة»، وهذه خلاصة كونولي).

يدعونا دوتان ليشيم Dotan Leshem إلى النظر في **السياسة إلى تحولات** الكلمة اليونانية وتحريفاتها في علاقتها **بالاقتصاد** وما وراء ذلك، وصلابة إطارها وما يترتَّب عليها من مظاهر الاستقرار[٢٦]. انظر إن شئتَ في الكلمة اللاتينية للدين religion (وهذا تاريخ مختلف أشدُّ عتامة كُتب قدر كبير من هذا الكتاب على هوامشه). ثم انظر في الدَّم. ستجد دماءً، ثم ستصل في النهاية، وبأثر رجعي، إلى

الـدَّم[٢٧]. وهـذا تحديـدًا لأن مـا لم يدع لنـا بديلًا نتكلَّـم عنه هذه الأيـام، يتجه بلا عقبـاتٍ وبقسـوةٍ نحو صيغة الجمـع وحولها. يقول دريـدا Derrida: «الجمع دائمًا يتيح للمرء مخرج طوارئ، حتى تأتي اللحظة التي يقتلك فيها الجمع»[٢٨]. أو كما يحـدث غالبًـا يفعلها غيرك. ويظل كل شيء الآن حتى ذلـك الحين وكأنه لا يوجد شيء ما دام في الإمكان نفي الوحدة والواحدية واستبعادهما (وهذا ممكن دائمًا).

لا يصلـح افتـراض غريـب مثل افتـراض صيغة الجمـع (التواريـخ والحداثات والرأسـماليات والأجنـاس) علامةً علـى العدمية أو تهافت الإدمـاج، بل هو علامة «وصـف سـيئ». وهـذه مشـكلة «إنشـاء» [Zusammensetzung] (فيتغنشـتاين مرة أخـرى)، منظـور غيـر صائبٍ، ومنكمـش لنقُل علـى الغرب الذي طالمـا تكوَّن من «أوجه كثيرة داخل الوطن»، بينما يصدر «وجهًا واحدًا في الخارج» كما ينبهنا طلال أسـد[٢٩]. فمن الفاعل إذن؟ «من الفاعل؟ لا شـيء سـوى الدورة، ولا شـيء سوى هـدف هـذه الدورة. لا شـيء سـوى الـكأس الدائرة والشـيء الذي يُشـرب. النبيذ، الشـيء، هـو الفاعل. فقد صار دم دورة الجسـم للحظة إجماعًـا، دم ذاتٍ جديدة - أبديَّـة، لا شـكَّ كالأواصـر التـي تربـط الجماعة. فمن خـلال الـدورة وانقطاع مبدأ الفردانيـة *principium individuationis*، يصيـر الشـيء/ المفعول هـو الـذات/ الفاعـل، يصيـر النبيـذ دمًا، وتصير الشـخصية إجماعًـا، والموت خلـودًا. وهذا بناءُ جسـدٍ إجماعيٍّ»[٣٠]. بعبارة أخرى، يحل الدَّم محلَّ الدماء، والعكس، ويحل النقد محلَّ التفسير، كما يعلن عنواني -ينحسر الدَّم، تطير حمامة كانط[أ]- رسمَ الحدود (التوسُّـع والعمـق والتقسـيمات والتحـولات) وإقرار الحـدود (فالنـاس «لا يبنون أسـوارهم فـي الأماكـن نفسـها التي يبني فيهـا نظراؤهـم ... فهم يرسـمون خطوط حدود غير متوافقة حول مجتمعاتهم المختلفة، وينشئون أنواعًا من الحواجز بطول هـذه الحدود؛ لأنهـم يتخيلون النظام الاجتماعي الصحيـح بطرائق مختلفة اختلافًا جوهريًـا). ويتبـع هذا حتمًـا مراقبة الحـدود والتدفقات، وعلى الأقـل الكتابة على السـور[٣١]. لكن تذكَّر أنه ليس لليائسـين أمل، والموسـيقى هي خير ما يقول هذا.

(أ) يقول كانط إن الحمامة قد تظن أن الطيران أسهل من دون إعاقة الهواء من حولها وهي لا تدري أنها تعجز عن الطيران بلا هواء. ولعل التشبيه هنا بين الهواء الذي تطير فيه الحمامة والدماء التي يعيش فيها البشر. (المترجم)

«ليس للدَّم قيمة». فذلك على الأقل كيف تنأى «**الحياة في خلاط**»[أ] عن «موسيقى الـدَّم» (فكمـا تقـول سـوزان فيغـا Suzanne Vega فـي أغنيتهـا: «الـدَّم يحـدث ضوضاء»)، وهي النقطة التي يمكن أن نوسـع منها خيالنا، أو نحو ذلك[٣٢]. أقصد بهذا أن الدَّم لاشيء، لاشيء بالفعل، وأنه عند قراءة الدَّم «سنكتشف حملًا لم يكن بالبال؛ بل كان يُستبعد عمدًا ... أن الدَّم ليس مهمًّا على الإطلاق، وأن التفكير على نحوٍ غير هذا تفكيرُ مصاصي الدماء»[٣٣]. ولكن لا، ليس الجميع هكذا.

(أ) Life in blender: اسم فرقة موسيقى لها أغنية بعنوان «ليس للدَّم قيمة» blood is worthless. (المترجم)



شكر وتقدير

نشرت بعض مقاطع وأجزاء من الباب الأول في هذا الكتاب في سياقاتٍ أخرى. فقد قُدِّمت في محاضرات وحلقات بحثيَّة ومؤتمرات، وأشكر من أجلها المُنظمين والحاضرين والناشرين. فقد بدأت أتكلَّم عن بعض هذه المادة وأنا زميل بكلية فيسينشافتز في مؤتمر عن «**الحراك الثقافي**» (أشكر إينيس زوبانوف وهايك بول على الدعوة). وفي «ويكو» عرَّفني باسكال غروس إلى مارياكارلا غيديبوش بونديو، وقد أثمر هذا صياغةً مبكِّرةً للطرح الذي نُشر في مقال «**خطوط الدَّم: مبدأ نقاء الدَّم بوصفه لاهوتًا سياسيًّا**» في كتاب «**الدَّم في التاريخ وتواريخ الدَّم**» بمكتبة ميكرولوغوس ١٣ من تحرير غيديبوش بونديو (Florence: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005), 119–36. وفي العام التالي، أتاح يهودا إلكانا فرصة العمل على شيء منه في أثناء إقامة قصيرة بجامعة أوروبا الوسطى، بودابست، كما فعل عزيز العظمة ونادية البغدادي في موضوع «**لاهوتات الإمبراطورية**» في كلية بودابست. وفي تلك الفترة تقريبًا قدَّمت صيغةً من «**المسيحيون والمال**» (العدو الاقتصادي) بمؤتمر عُقد بجامعة تيلبيرغ تكريمًا لإيغيديوس بيرنز (وقد نُشر بعدها في Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network 12, no. 4 [2005]) وأعدتُ النظر فيه حين قبلتُ دعوة رودولف غاشيه بقسم الأدب المقارن بجامعة بافلو في أكتوبر/ تشرين الأول عام ٢٠١١م. وكان مقال «**لم نكن يهودًا قطُّ**» ثمرة مؤتمر عن «**الدَّم اليهودي**» نظَّمه ميتش هارت بجامعة فلوريدا، غينسفيل، فبراير/ شباط عام ٢٠٠٧م، ونُشر بعدها في كتاب «**الدم اليهودي: الحقيقة والمجاز في التاريخ والدين والثقافة**» Jewish Blood: Reality and Metaphor in History, Religion, and Culture, ed. Mitchell B. hart (new york: Routledge, 2009).

وقد استخدمت العنوان نفسه في محاضرة هايورد كنيستون السنوية السابعة والعشرين بقسم اللغات والآداب الرومانسية، جامعة ميتشغان، آن هاربر، ٢٠٠٨م

(وأشكر مضيفي غارود هايس وزملاءه في القسم). وألقيت ورقة «**دم الحرية**» بدعوة من شاؤول باسي وأناليسا أوبوي في مارس ٢٠٠٨م بمؤتمر «**جرّبوا الحرية: إعادة كتابة الحقوق في الثقافات بعد الاستعمارية ومن خلالها**»، وهو مؤتمر يُعقد كل ثلاث سنواتٍ بجامعة البندقية الدولية، ثم نُشرت في كتاب «**تجارب الحرية في الآداب والثقافات بعد الاستعمارية**» من تحرير أناليسا أوبوي وشاؤول باسي:
Experiences of Freedom in Postcolonial Literatures and Cultures, ed Annalsia oboe and Shaul Bassi (NY: Routledge, 2011).

وقد طلبت مني بيغي كموف المشاركة في عددٍ خاصٍّ من Oxford Literary Review عن «كلمات الحرب»، فأتاحت لي نشر مقالة "Blutgewalt" [أي عنف الدَّم] التي نُشرت في:

(OLR 31, no. 2 [December 2009]: 153–74).

وقد قُدِّم طرف من «**النزيف والميلانكوليا**» في مؤتمر «**الميلانكوليا بعد الاستعمار**» الذي نظَّمه إليوت كولا وناومن ناكفي، بقسم الأدب المقارن بجامعة براون، مارس ٢٠٠٩م. وتحت عنوان: «**الدَّم**»، كثَّفت بعض أطروحات «**دولة مصاصي الدماء**» في مؤتمر «**إعادة تشكيل المفاهيم السياسية: معجم يتشكَّل**» بمدرسة البحث الاجتماعي الجديدة، ديسمبر ٢٠١٠م (وأشكر هاجر قُطيف وآن ستولر وآدي أوفير)، وقد نُشر إلكترونيًّا بموقع

www.politicalconcepts.org/issue1/blood/.

كما شجَّعتني نينا كابوتو وهنَّا جونسون على تقديم بعض التأملات في صيغتها النهائية عن الدَّم ومحاكم التفتيش في ورشتهما عن «**القرون الوسطى والمحرقة اليهودية: معاداة اليهودية القروسطية في بوتقة الفكر الحديث**» بجامعة بيتسبيرغ في أبريل ٢٠١٢م. ودعاني كريس رافيتو وماريو بياغولي إلى برنامج الدراسات الثقافية والدراسات السينمائية والثقافية التقنية، ومركز دراسات العلم والابتكار بجامعة كاليفورنيا، بريفيس، لتقديم «**الليفاياثان ومضخة الدَّم**» (يناير ٢٠١٣م). وأخيرًا، منحني بليسيت دي أرميت فرصة محاولة الانفراد بيسوع

فرويد. وأنا ممتنٌّ لإيملي زاكين لاستجاباتها الكريمة، ولكل المشاركين في مؤتمر سيندل السنوي بجامعة ممفيس، الذي تُنشر وقائعه حاليًا في:

Jesus and Monotheism, The Southern Journal of Philosophy vol. 51, Spindel Supplement [2013] 158–183).

وأشكر المؤسسات والأفراد وأعضاء هيئة التدريس والموظفين والقرّاء والمستمعين (والمستمعين خاصّة)، والمضيفين والضيوف والمعلمين والزملاء والأصدقاء والأُسر والأيام أو الشهور أو السنين (القمرية والشمسية والزحلية والمريخية)، وأنا ممتنٌّ للدعم ووسائل الراحة والهدايا والديون والديون الضخمة والتنافرات غير المتكافئة، وكلية فيسينشافتز ببرلين ومعهد الدراسات المتقدمة، برينستون، وأعضاء حلقة بحث «العلمانية»، وكلية الإعلام والاتصالات ببلغراد، ومعهد مكريري للبحث الاجتماعي، كمبالا، وفي كولومبيا، قسم الدين وقسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا وأفريقيا، ومعهد الدين والثقافة والحياة العامّة. وفي مطبعة جامعة كولومبيا، أشكر بين كولستا وكريس تميوريولي. وفي مواضع غير ذلك زمنًا ومكانًا، أشكر كوليت ورفاييل النجار، وعيلام ونيف أورنت النجار، وعمنون رازكراتزكين، ورونيتك اشام، ومارك نيشانيان، وآني غارميريان، وطلال وتانيا أسد، ومايانثي فرناندو (لعمل ما فوق الواجب والصداقة)، ونينا كابوتو، وميتش هارت، ومارك سي. تايلور، وجوان دبليو. غوردفيتش ميلوزونيتش، ودوشان بيليتش، وندى بوبوفيتش، وجيليسافيتا بلاغويوفيتش، وجوفان سيكيتش، وروث تسوفار، ودومينيك بيستر، ونادية أبو الحاج، ومحمود ممداني، وهاجر قُطيف، وسانجاي ريدي، وكورتني بيندر، وجوناثان شورش، وكلاوديا باراتشي، وبارثا تشاترجي، وشاؤول باسي، وريبيكا هيرزيغ، وكوانتين سكينر، وإيزابيل نيكو، وسارة كولي، ومارتن هاريس، وبيتر سزيندي، ولورا أوديللو، وجورج هوفمان، وناومان ناكفي. ونرمين الشيخ، الحياة نفسها.



مقدمة: الميثولوجيا الحمراء

إن كان مقال والتر بنيامين Walter Benjamin «**نقد العنف**» Critique of Violence نقدًا للحرب كذلك، أي «العنف العسكري أو الحربي [kriegerischen Gewalt] ... لكونه أصلَ كل عنفٍ يُستخدم لأغراض طبيعية ونموذجه الأوَّلي»؛ فإنه يصعب تصوُّر إمكانية أن تضيف الملاحظات الموجزة والمبهمة عن الدَّم فيه إلى ذلك النقد أو أن تُسهم فيه بشيء[١]. كذلك فإن طرح صلات الدَّم بالحرب والعدل ليس فيما يبدو بالمهمة المعرفية النقدية العاجلة ذات الأهمية السياسية. وهنا أيضًا، وهنا تحديدًا، فإن مقال بنيامين على الأرجح «يقصر عن تحديد أيِّ فرق حاسم بين استخدامات العنف العادلة وغير العادلة. ومن ثَمَّ يقصر -في نهاية المطاف- عن تقديم نقدٍ ذي مصداقية للعنف»[٢]. ومصداقية النقد هي الصفة المقصودة هنا؛ ذلك أن طرح بنيامين المبهم يصل -بحقٍّ- إلى قممٍ لا تُبلغ ودرجة قصوى من عدم الوضوح تحديدًا لحظة ظهور الدَّم (تحت عنوان «العنف الأسطوري» في مقابل العنف المقدَّس «غير الدموي»)[٣]. ولا أجد سببًا واضحًا للاعتقاد بأن الاهتمام بهذه الملاحظات «الدموية» سيؤدي إلى فهمٍ أفضل للحرب أو العنف أو أن ذلك سيعزِّز متانة النقد أو مصداقيته (برغم أن الحرب والعنف أبديا صمودًا مؤكدًا أمام النقد، ولا أقول تجاهلًا له. فكما ينبهنا جاك دريدا في قراءته بنيامين: «إن أردنا ألَّا نتعرض للسخرية أو ألَّا نرتكب فعلًا فاضحًا، ينبغي ألَّا ننسى أننا عالقون هنا في شارع فيفث أفينيو»، أو ما حوله، «على بُعْد شوارع قليلة من جحيم الظلم»، حيث تُدار أنواع كثيرة من الحروب، وتلقى الرعاية؛ بل حيث تُدوَّر رحاها)[٤]. وحتى حين يصل بنيامين إلى غايته، ويطرح مفهوم «الحرب الحقَّة» بوصفها مثالًا مميزًا «للعنف المقدَّس»، نجد أن التوقعات وصلت آفاقًا أعلى مما وصل. يقول ستاثيس غورغوريس Stathis Gourgouris بحدَّة: «إذا طرحنا السؤال بحرفيَّة متبلِّدة الشعور لسألنا ما العنف بلا دم؟»[٥].

هـذا طـرح ثانٍ يختلف عن الرمـز الذي يقول به بنياميـن («لأن الدَّم رمز الحياة نفسـها» [٢٥٠]). وإن كان الـدَّم يُعَـدُّ فـي ظروفٍ معيَّنة شـفرةَ غمـوض، أي فرصة لقـراءة أو تأويـل (الحـرب مثلًا)، فإن أطنـان التعليقات على «نقـد العنف» -ولكلٍّ منهـا قيمتـه- يمكن تنظيمهـا تنظيمًا موجزًا على خطٍّ متواصـلٍ بدرجة ما. «ألا يأتي صـوت الـدَّم [die Stimme des Blutes] مـن المـزاج البشـري الأساسـي»[٦]. وسـيرتبط انتهاز فرصة الرد على ذلك الصوت وسـؤاله أو تجاهله بمن ليس لديهم شيء، أو شيء صريح مؤكَّد، يقولونه عن الدَّم عند بنيامين (هابرماس، وماركوس، وهاماشـر، وأجامبيـن، ودوتمان، وأفيلار، وماك، ودي وايلـد)؛ ومن يهتمون بالدَّم ويقدمـون رأيًـا سـريعًا، وأحيانًا أليمًـا فيه (لاكابـرا، وأزولاي، وماكول، وهانسـن، وغورغوريس، وبتلر)؛ وأخيرًا، من ينظرون إلى هذه الأفكار التي عن الدَّم بوصفها لحظةً ذات أهمية كبرى في طرح بنيامين (دريدا، وهافركامب، وغرينبيرغ مؤخرًا[٧].

وسـواء كان الدَّم شـفرة أو اسـتعارة أو مجازًا مرسـلًا (نكرِّر أن بنيامين يسـميه رمـزًا)، أو كان «مفتـاح فكـرة اللاهوت السياسـي»[٨]، فإن أيَّ طـرحٍ له -مهما كان سـطحيًا- لا بـدَّ أن يقـرَّ بأنـه جـزء أصيل من الصـورة التي رسـمها بنياميـن للعنف المقـدَّس (وهـذا الأخير -كما يقـول جورجيو أغامبيـن Giorgio Agamben- هو المشـكلة المحوريـة لـكل تأويل للمقـال»)[٩]. وعلى كل حال، فإن هذه المشـكلة تحديـدًا هـي ما يشـير إليها دريدا بقوله: «الـدَّم هو ما يُحدث كلَّ فـرق»[١٠]. وليس معنـى هـذا أن هذا «الفكر المتعلِّق بالدَّم» فكر مريح أو نافع؛ بل هو ببسـاطة يوضِّح أنه «مزعج بالقدر نفسِه لدى بنيامين ولدى روزنزفيغ Rosenzweig (٢٨٨)، برغم ما بينهما من اختلافات». لماذا؟ لأن هنا يظهر فكر عن الدَّم ليس أقلَّ غموضًا لكنه يحمـل إمكانيـة مفزعـة، وهـي أن يمثّـل هـذا الفكر -هـذا المفهوم عـن «عنف غير دمـوي»- «إحالـة إلى تصفية تكفيريـة [من الكفَّارة لا الكُفـر[أ]]؛ لأنها غير دموية». وهكذا «لا بدَّ أن يُصاب المرء بقشعريرة من فكرة تأويل تجعل من المحرقة تكفيرًا، وإشارة -يتعذر فكُّ شفرتها- إلى غضب الربِّ العادل العنيف» (٢٩٨).

إن أيَّ تقييـم لقـراءة دريـدا (أو تحذيره) لا بـدَّ أن يواجه التهمـة أو الدلالة التي

(أ) تنقل هنا من الكفارة وليس الكفر، وتُستخدم الكلمة بهذا المعنى طوال الكتاب. (المترجم)

يحملها الـدَّم في مقال «**قوة القانون**»[١١]. ولكن لا بـدَّ بطبيعة الحال أن يراعى هذا الأمر في سياق نصٍّ بنيامين نفسـه[١٢]. وعند الشـروع في بحثٍ كالذي أسـعى إلى إجرائه في هذه المقدمة، ينبغي اتخاذ خطواتٍ معيَّنة، وبقدرٍ معيَّن من الإقناع، نحو تقديم نقدٍ للحرب (وهذه مجرَّد بداية) وعلاقته بنقد الدَّم.

ملاحظة مبدئية أخرى: إن كان نقد الحرب يترتَّب عليه نقد الدَّم، فما في ذلك؟ قبـل الوصـول إلـى الدَّم، قـدَّم بنيامين -كمـا هو معـروف- نقده للعنـف (القانوني والعسـكري والاجتماعـي واللغـوي، ومـا إلـى ذلـك) اسـتنادًا إلـى تعليـق مجـال المقاصـد، وإلـى القـدرة علـى (أو علـى الأقـل الحاجة إلـى) «تمييز داخـل مجال الوسـائل نفسـها، دون النظر إلى ما تخدمه من مقاصد»[١٣]. لم يعُد ممكنًا «تجنُّب سـماع أصـداء كلوزفيتز Clausewitz[أ] هنا منذ زمن طويـل، وكذلك ما ترتب عليه من تحولات. وعليه، فإن أيَّ نقد للحرب بعد بنيامين لا بدَّ أن يعلق المفهوم القائل إن «الحرب استمرار للسياسـة بوسـائل أخرى»، ومعكوسـه الذي صار على القدر نفسِـه من الشـهرة، وهو أن «السياسة استمرار للحرب بوسائل أخرى»[١٤]. لكن إن كان نقد بنيامين للعنف معروفًا بغموضه، فإن اتخاذ منظوره بشأن الدَّم -أيًا كان هذا المنظور- أمر ملتبس كُل الالتباس أيضًا. لكن المحاولة (أي استبعاد مجال الغايات مـن حـدود البحث) تبـدو مع ذلك جذابـة، وخصوصًا عندما نتذكَّـر أن العلاقة بين الحـرب والـدَّم جـرى تطبيقها -ولو بطرائق مسـتترة- في سـياق موضوع الوسـائل والغايـات. وبالحـدِّ الأدنى، فـإن أقلَّ معرفة بالتاريـخ أقربُ إلى تأييـد رواية **تعقبُ** الحـربُ فيهـا الـدَّمَ. كانت الحرب مـن عواقب الـدَّم، ونهايته المنطقيـة. فقد كانت تنشب لدوافع الدَّم (الأسرة والقبيلة والشهوة والثأر). وقد تواصلت وبدَّلت شكلَها وصـارت تجليًـا لحـالاتٍ ضخمـةٍ لا حصر لها من صراعـات الدَّم[١٥]. فـإذا تتبعنا خيـوط هـذا الافتـراض، دونمـا حاجـة إلى المزيـد من التأكيـد على أن هـذا مرتبطٌ بحاضرنـا، صـارت الحرب **تـؤدي** إلى الدَّم. كانـت الحرب تلي الدَّم ولا تسـبقه - وهـذا أمـر يسـتحقُّ الشـكر (أو ربما نظن هذا). تلا الـدَّم الحرب عند تعـذُّر تفاديه،

(أ) منظِّر عسكري ألماني (١٧٨٠-١٨٣١م) تناول الجوانب السياسية والأخلاقية في الحروب استنادًا إلى حملات فريدريك الأكبر ونابليون. (المترجم)

وكان الغاية الحتمية التي كانت الحرب فيها الوسيلة (ولنا أن نصوغ العبارة صياغةً أخرى فنقول إنه توقّع الحدث الأليم الذي تُراق فيه دماء الطرفين، فإن بنوك الدَّم وإمدادات الدَّم كانت تُرسل مسبقًا إعدادًا للحرب).

إن تواصل تغيُّر مسرد المفردات بخفَّة لإبراز الصلة بين الدَّم والحرب يدفعنا إلى القول بأن بينهما علاقة تاريخية من نوع خاصٍّ. فالدَّم كالحرب يبدو شيئًا من الماضي. فقد «زال بوصفه رمزًا في عصر الشَّرطة والإدارة المتكاملة»[١٦]. لم يعُد الفرد يدخل الحرب (أرجو الصبر هنا) بغرض الدَّم على الأقل. وبالمثل، إذا كان لا بدَّ من شنِّ حرب، فيجب أن تُدار بحيث لا يراق سوى الحد الأدنى من الدَّم. تسعى الحرب إلى تجنُّب الدموية (من جانبنا على الأقل حيث الله معنا). وفي هذا السياق، فإن شعار «لا دم مقابل النفط» شعار نموذجيٌّ يشير إلى افتراضٍ تقريبيٍّ، وإن كان خاطئًا، وهو أن الحرب ما زالت تتعلَّق بالدوافع، وأن الدَّم ما زال يُسفَك لسبب: أي وسيلة لغاية قريبة، بل غايات سلمية، سلمية إلى الأبد، كما يقول بنيامين متهكمًا وهو يرجع صدى كانط. لا شكَّ أن العبارة لا يمكن أن تُقرأ إلَّا قراءة استنكارية بوصفها دعوةً إلى سفح الدماء؛ وكأن لخوض الحروب، ولجعل أنهار الدَّم الشهيرة تسيل- أسبابًا أخرى أقوى. فمهما كانت الدوافع (النفط) فلها عواقب (الدَّم)، وهو مُنتج الحرب غير المرغوب وغير المنظور، ولعله آخر عقبة لمنع كل الحروب. وبرغم أن المعادلة بين الاثنين هي بالفعل ما يجري مقاومته، وأن التداخل يبدو حتميًّا في عددٍ من الصيغ، فإنه يمكن جعل النفط مقابل الدَّم (والعكس صحيح) في نطاقٍ واسعٍ من التجليات المجازية. والأهم أنه بالمعنى **الحرْفي** الكامل (وهذه صفة ليستْ مأمونة بحال، كما سنرى مرارًا، خصوصًا في موضوع الدَّم): ماذا لو كانت «الحرب ببساطة» هي الدَّم؟ أليست معادلة للدَّم بل مطابقة له؟ ما الأوضح من هذا أو الأكثر تلقائية[١٧]؟ وبالمثل، ما آثار نسب معادلة الحرب (والقتل) بسفك الدماء إلى إمبريقية مزعومة ربما عفا عليها الزمن؟ الحرب دَمٌ والدَّم حربٌ. وفي هذا المجال ذي الوسائل غير النقيَّة لا تخدم الحرب ولا الدَّم أيةَ غاية. فهما يقفان مقيدين بما يسميه أغامبين «اللاتمييز».

* * *

إذن، فهل محاولة فض العلاقة بين الحرب والدَّم أمر معقول أو مرغوب أو حتى مفيد؟ فما من شكٍّ في أن هذا هو تحديدًا ما يسعى إليه بنيامين:

> فكما أن الأسطورة من كل وجه نقيض الرب، فإن العنف الأسطوري يواجه الإلهي. وهذا الأخير يمثل نقيضه من كل الأوجه. فإذا كان العنف الأسطوري يصنع القانون، فإن العنف الإلهي يدمر القانون، وإذا كان الأول يضع الحدود، فإن الثاني يدمرها تدميرًا بلا حدود، وإذا كان العنف الأسطوري يأتي بالذنب وبالعقاب، فإن السلطة الإلهية لا تأتي إلَّا بالتكفير، وإذا هدَّد الأول ضرب الثاني، وإذا كان الأول دمويًا، فإن الثاني مميت دون إراقة دماء (249/ G199).

يتعلَّق جزء كبير من فهمنا للتقسيمات المعقَّدة التي تصطف في هذه الفقرة بما يقصده بنيامين بكلمة «نقيض» "antithesis [Gegensatz]". وكأن الحرب مُستعرة بالفعل بين طرفين متعارضين، مُعرَّفين بالدَّم تعريفًا مختلفًا وإليه ينتهيان. فمن غير المرجَّح أن يفوت المرء أصداء تعارضات مألوفة تربط الأسطورة باللَّحم والدَّم، وتربط الإلهي بنموذج مجرَّد أو مصطبغ بالمثالية، وربما يرتبط الأسطوري بالتاريخ في صياغة أوسع دراية تضع الاثنين في مقابل الإلهي؛ لأنه يقاطعهما (فكما يقول بنيامين، فإن «السؤال عن عنفٍ فوريٍّ نقيٍّ يستطيع أن يوقف العنف الأسطوري» [٢٤٩]). وقد اعتبر الدَّم من هذه الرؤى وغيرها كذلك رمزًا للحرْفي، للملموس؛ بل للبيولوجي[١٨]. لكن هذا يعني إغفال أن العنف موجود على جانبي المعادلة، وأن الاختلال بين الطرفين لا بدَّ أنه يكْمُن في أنواع العنف المناقشة هنا. ولم يزل سؤال غورغوريس شاخصًا، وهو: «ما العنف بلا دم؟».

إن المطابقة بين الدَّم والبيولوجي أمرٌ مُغْرٍ، لكننا مضطرون إلى الاكتفاء بما يكتبه بنيامين في السطور التالية، ومن ثَمَّ بالتمييز بين «الحياة»، أو بالأحرى «الحياة المُجرَّدة»، و«العيش» من جانبٍ آخر. وعلى أية حال، فمن الصعب التمييز فيما يبدو بين الاثنين على أساس فهمٍ بيولوجيٍّ يقتصر على جانبٍ واحدٍ منهما. فربما كان العنف بلا دمٍ شيئًا واحدًا، لكن ماذا عن الكائنات الحيَّة التي بلا حياة؟ إن إبراز

فهمٍ بيولوجيٍّ أو فسيولوجيٍّ دونما ضرورة الحكم على يهودية هذا النصّ المزعوم يؤدي بنا إلى إغفال الإحالات التوراتية التي تتدخل على نحوٍ قاطعٍ في مسألة «الحياة» وعلاقتها بالدَّم[١٩]. فالواقع أن بنيامين لا يدع مجالًا للشكِّ في أن «الحياة المجردة» مرتبطة ارتباطًا جوهريًا بـ «مبدأ حُرمة الحياة»، وهو يربط الاثنين بالدَّم (٢٥٠). وبرغم خلافه مع مبدأ الحيوية أو الداروينية وغيرهما من أشكال «العِلموية»، فإن بنيامين هنا يلجأ بلا مواربة إلى مصدر «ديني» أو «لاهوتي»؛ أي الكتاب المقدَّس[٢٠].

أما كيف يستخدم الكتاب المقدَّس، فهذا أمر يستحقُّ اهتمامًا كبيرًا.

من بين قرَّاء بنيامين المهتمين بيهوديته أو بصِلاته المزعومة بأفكار جيرشوم شولوم Gershom Scholem عن الفكر اليهودي الحديث وما قبل الحديث[٢١]، فإن من حاولوا فضَّ الصلة بين ما هو يهودي وما هو مسيحي في المقال الذي بين أيدينا عددهم قليل[٢٢]. ولأسباب محدَّدة وراسخة، فإن التركيز ظلَّ -بلا شكٍّ- على الأسطورة اليونانية بوصفها صورةً مناقضةً أو بديلةً تقابل كلَّ ما أشار بنيامين نفسه إليه أو وصفه بأنه «يهودي»[٢٣]. وقد أصاب غورغوريس إذ ذكر احتمال وجود شيء يشبه «المفهوم التوحيدي للأسطورة»، و«مفهوم توحيدي نموذجي للقانون» يؤثر في نصِّ بنيامين، لكنه لا يُفصِّل كيف لهذا التعارض الضمني بين أثينا وأورشليم أن يطرح أو يعيد طرح صور الانشقاق الداخلي في ذلك التوحيد الذي لا يتمتَّع بأحادية صوتية كبيرة[٢٤]. صحيح أن بنيامين نفسه يضع نيوبيNiobe[أ] مقابل قارون Korah، والمواد المعجمية التي يستخدمها فيما يخص العنف الأسطوري (القانون، الدَّم، الذنب، الفداء) مقابل «حرمة الحياة»، يمكن ربطها بأثينا (وربما افتراض قيام التعارض الشهير مع أورشليم)؛ لكن جيورجيو أغامبين كان صريحًا في استبعاد هذه المطابقة، وقد قدَّم سلسلةً من الإسهامات الرائعة في هذه الحوارات، وأولها بالطبع تطويره مفهوم «الحياة المُجرَّدة». يقول أغامبين:

(أ) نيوبي في الأساطير اليونانية هي ابنة تناتالوس حاكم مدينة تحمل اسمه عند سفح جبل سفيلوس، وزوج نيوبي هو أمفيون ابن زيوس، وهي مذكورة في الإلياذة لكِبرها وغرورها بأبنائها الأربعة عشر، الذي جلب عليها عقاب ليتو بقتل أولادها. (المترجم)

صار مبدأ حُرمة الحياة مألوفًا لدينا إلى درجة أننا ننسى أن اليونان القديمة، التي ندين لها بأغلب مفاهيمنا السياسية والأخلاقية، كانت تتجاهل هذا المبدأ، بل لم يكن لديها مصطلحٌ للتعبير عن هذا المجال الدلالي المعقَّد الذي نشير إليه بمصطلح واحد هو «الحياة». وإن التعارض بين مفهومي الحياة «المجردة» *zoe* و«العيش» *bios* كان من محددات أصل السياسة الغربية، لكنه ... لا يحوي شيئًا يجعل المرء يعطي ميزةً أو حرمةً للحياة في ذاتها[٢٥].

ما ينبغي ذكره هنا أن بنيامين يستخدم لغةَ صراع ضعيفة الصلة باليونان القديمة (أو -مرة أخرى- بعلم الأحياء) لا تمثل لها هذه الأخيرة سوى شفرة، وإلَّا فإننا نتَّهمه بسوء فهم كاريكاتيري. إذا اتبعنا قول أغامبين إن «الحياة لم تصِر مقدَّسة [مُحرَّمة] إلَّا من خلال سلسلة طقوس هدفها المُحدَّد هو فصل الحياة عن سياقها الدنس»، فإنني أقول إن بنيامين قدَّم إجابةً لم يلتفت إليها إلَّا قليلًا عن السؤال: «متى وكيف صارت الحياة البشرية مقدَّسة [محرمة] في ذاتها لأول مرة؟»[٢٦]، وهي إجابة تجاوز وتقطع الاتفاق entente أو الوفاق détente اليهودي المسيحي (ولنذكر أن مقال «**نقد العنف**» نفسه نصٌّ عن الحرب، فلا يمكن قراءته إلَّا بوصفه «هجوميًّا خالصًا» أو يكاد يكون «إعلانًا» للحرب)، ولا يتعلَّق هذا بالوفاق مع اليهودية الذي يحتفي به قرَّاء كُثر، بل مع المسيحية نفسها[٢٧]. هكذا الأمر، ولو جزئيًّا؛ لأن أحد أشرس المعلقين على بنيامين، وهو جيكوب توبس Jacob Taubes، يشير إشارةً بليغةً إلى أن هذا زمن فيه «الخلاف بين اليهودية والمسيحية» مُستعر في ألمانيا، وتدخل فيه شخصيات عامَّة مثل بوبر Buber وروزنفيغ Rosenzweig وآخرون[٢٨]. ويضيف برايان بريت Brian Britte مفسرًا: «لو كان مشروع بنيامين مجرَّد وصفٍ للثقافة الغربية، لَما كان التركيز المسيحي موضع استغراب»، ولو لم ينتبه سوى القلَّة. لكن المشكلة الأعمق تكمُن في تصنيف موقف بنيامين التأويلي تجاه المصادر المسيحية[٢٩]. فإن بنيامين يعود مرارًا في «**نقد العنف**» إلى العهد القديم، ليس لتأييد طرف ضد طرف (سيأتي هذا في وقته)، بل للتعبير عن موقف سيمكِّنه من تمثيل تعارضٍ بين العنف الأسطوري

والإلهي. وبهذه التمثيلات (إن كانت تمثيلات، ولعلنا نكون أدقَّ إذا قلنا «كلمات مقاتلة» أو «صور مقاتلة) يهيئ بنيامين المسرح لصراع. وفي هذا السياق «المسيحي اليهودي» تحديدًا (الذي يسميه بنيامين «الظروف الأوروبية المعاصرة» [٢٣٨]، وليس فيما يخص المادة اليونانية أو «يهودية معزولة» عزلًا محرجًا)، يبرز الدَّم بوصفه عنصرًا أساسيًّا، وهو ساحة الصراع نفسها Kampf platz، الذي يبقي على التميز المسبب للصراع بين عنفٍ مرتبطٍ بالقانون (سواء لإنشاء القانون أو لحفظ القانون) وعنفٍ مرتبطٍ بالعدل. وكما يقول بريت، فهنا شيء «يتجاوز المنهج النقدي إلى قلب مشروع بنيامين»، وهو يطرح سؤالًا جوهريًّا ومرشدًا لنا، وهو: «هل ستتوفر مساحة لنقد العالم المسيحي وتراثه الحديث ... باستخدام تراث مشترك بين المسيحية واليهودية؟»(٣٠). وهذا نزاع حول الروح أيضًا، حرفيًّا، نزاع يهودي مسيحي. ومع ذلك، علينا ضمان أرضية أفضل نقف عليها (ونقاتل) إذ نسعى إلى فهم نقد بنيامين للدَّم والحرب أو للمسيحية.

فمن جانب، عندما يصف بنيامين الدَّم بأنه «رمز الحياة المُجرَّدة»، فإنه يشير -بلا شكٍّ- إلى أشياء شائعة في الكتاب المقدَّس تُعبِّر عن أو تعلن تحريم تناول الدَّم وتمثيله بالحياة: «غير أن لحمًا، بحياته، دمه، لا تأكلوه»(٣١). هذه المعادلة التي في ثوب الفرض تتكرَّر لاحقًا في صياغة قانونية إلزامية: «لأن حياة الجسد في الدَّم»(٣٢). فمساحة الشكّ في أن الدَّم رمز الحياة أو الحياة المُجرَّدة واللحم أقربُ إلى الكتاب المقدَّس من اليونان القديمة. ومن جانب آخر، فالسؤال هو أي كتاب مقدَّس؟

أولًا، يبدو أن النص العبري (الذي لا تتجاوز صلته بالموضوع تاريخ الترجمة) مصدر إرباك أكبر، وخصوصًا عندما نتذكَّر أن بنيامين يلتفت إلى الروح بوصفها العلامة الوحيدة للعنف الإلهي؛ إذ وضع الدَّم في جانب العنف الأسطوري و«الحياة المجردة» (وبهذا يبدو في جانب الكتاب المقدَّس أيضًا، رغم ما في ذلك من مفارقة). يقول بنيامين: «من المسوّغ وصف هذا العنف أيضًا بأنه ماحٍ، لكنه ماحٍ نسبيًّا، فيما يخص الطيبات والصواب والحياة ونحو ذلك، وليس كذلك أبدًا فيما يخص روح العيش» [die Seele des Lebendigen] (250/G200;) [التوكيد

مضاف]. وقبل المضي أكثر من هذا، لعلَّ من المهم أن نتذكَّر أن بنيامين يتوقَّع لهذا القول «أن يستثير أعنف ردود الأفعال، لا سيما اليوم». فماذا يقول بنيامين تحديدًا؟ وأودُّ أن أقول إن من الصعب الظن أنه لم يكن واعيًا باختلافٍ جوهريٍّ بين النص العبري وترجماته المسيحية (غالبًا). وأقول هذا دون سند لغوي قوي (ولو أنني أعتقد أنه موجود) سوى أن بنيامين يقابل بين الدَّم والروح (ألا يبدو هذا مثل اللحم والروح؟ سيأتي هذا) بوصف ذلك ترجمةً بين السطور. وما يمكن أن يوضح الأمر بعض الشيء، هو أن النص العبري لا يذكر الشيء البسيط المسمَّى «حياة» على الإطلاق. وبالأحرى، فإن المصطلح الذي يُترجم باستمرار إلى «الحياة» هو الكلمة العبرية «نيفيش» nefeš، التي ينبغي أن تُترجم إلى «الروح» (مثل مثيلتها العربية «نَفْس»)[٣٣]. إذا عدت «الحياة» موجودة ضمنًا في النص، فقد فهمت بأنها بديل للدَّم (وهي بهذا ترتبط إمَّا باللحم أو هي نقيضه) أو أنها الروح (ويرى شرَّاح كُثر أن هذه الروح هي الدَّم، ويرتبط كلاهما بالحياة، التي هي في نهاية المطاف حياة اللَّحم التي لا يمكن عزلها، ولا يدع هذا مجالًا واسعًا لفضِّ اشتباك هذه الخيوط)[٣٤]. ومن اللافت للنظر أن ترجمة جيروم للكتاب المقدَّس [إلى اللاتينية] المعروفة بـ «الفولغاتا» تتبع في ترجمتها كلمة anima (الحياة) الترجمةَ السبعينية [إلى اليونانية] إلى Psyche (النفس/ الروح)، وبذلك يترجم سفر التكوين ٩:٤ وسفر اللاويين ١٧ : ١١ ("quia anima carnis in sanguine est")، وهذا «أدق»، أو على الأقل بالقدر نفسِه من القبول. ولا يستغرب أن ما صار اتفاقًا عامًّا يهوديًّا مسيحيًّا حديثًا (وهو اتفاق مع لوثر نفسه!) خولف مرة واحدة فقط، ولم يخالفه سوى من يسميهم جيكوب توبس شركاء بنيامين في النزاع، وهم: مارتن بوبر Martin Buber، وفرانز روزنفيغ Franz Rosensweig؛ إذ يكتبان [في ترجمتهما الألمانية للتناخ]:

"doch Fleisch mit seiner Seele,seinem Blut sollt ihr nicht essen"
«ولكن اللَّحم بروحه أو دمه فلا تأكل»[٣٥].

إن بدأ هذا كله يتخذ شكل النزاع التفسيري واللاهوتي، الذي أثار بالأمس «أعنف ردود الأفعال»، فما ذاك إلَّا لأنه كذلك بالفعل. فهو ينطوي على فهم الحياة،

بل «الحياة المُجرَّدة»، وكذلك الخطوط التي تفصلها -أو لا- عن «صفاتها» («الطيبات والصواب والحياة، ونحو ذلك» كما يقول بنيامين [٢٥٠])؛ وينطوي على تنازع حول الدَّم، وكذلك حول حملة «الأرواح» الحقيقيين[٣٦]. وليس بمصادفة على الإطلاق أن المفسرين المسيحيين (أمثال جون كريسوستوم John Chrysostom وبيد Bede) فهموا أن الروح والدَّم المذكورين هنا ميزات بشرية (وكأن الحياة البشرية وحدها هي الحرام، وكأن الدَّم البشري وحده هو الذي به حياة) وليس صفة أصيلة لدى كل المخلوقات، أو ككل «الأحياء» (كما اكتشف شايلوك Shylock لاحقًا، فإنهم سيزيدون على ذلك تمييزًا آخر بين **الدماء**)[٣٧]. لقد ذكرتُ بالفعل أن هذا كلَّه -والدَّم في مركزه- لا بدَّ أن يوصف حتمًا بأنه نزاع يهودي مسيحي (ولعل البعض يسميها حربًا). ورغم ما يقال عن نهايته حوالي القرن السادس عشر، فلنا أن نتساءل: ألم يكن بنيامين يحاول إشعاله من جديد[٣٨]؟

ينبغي لقضايا الترجمة السالفة الذكر أن توضِّح أن الحرب داخل النص، في الكتاب المقدَّس (أم نقول في «الكتب»؟)، وفي نصِّ بنيامين نفسه. وليس هذا توكيدًا آخر لما يوصف بيهودية بنيامين، ولا هو عن يهودية الكتاب المقدَّس (الذي يذكر نفسه العبرانيين وبني إسرائيل، ولا يكاد يذكر «اليهود»). فهو عن الحروب والنزاعات التي تنشب بين اللَّحم والروح، والدَّم والروح، والنصِّ وترجماته. ولنذكر جيدًا أن «الكتاب المقدَّس وترجمته ليسا مجرَّد حقائق، بل مقولات فلسفية عند بنيامين»[٣٩]. لكن الأبطال ليسوا بعيدين عن أداء الأدوار التي نتوقَّعها منهم فحسب («إسرائيل الشهواني»، وما إلى ذلك)، بل إنهم فيما يبدو يتبعون مجموعةً من حركات النزوح والصراع التي تعرض -وتعيد عرض- حربًا الدَّمُ من أهم مفاتيحها أو وسائلها. فأين ذهبت هذه الحرب، هذه النزاعات؟ مؤخرًا، أبرز عددٌ من الدراسات بالفعل أهمية الدَّم ومحوريته في التنازع اليهودي المسيحي، وهي تقدِّم إسهامات كبيرة -ولو بشكل غير مباشر- في فهمنا بنيامين والدَّم[٤٠]. ومع هذا، ينبغي التذكير بأنها اقترحت منظورًا يعتمد على شكلٍ من التناظر[٤١]. تقول هذه الدراسات -وهي محقَّة بلا شكٍّ- إن الدَّم شيء من الماضي، وحتى في الزمن الماضي كان مادة مشتركة ورمزًا مشتركًا للحياة. وربما رمزًا للموت. وإن إقحام

بنياميـن، بـل تصميـم الصـراع مـن جديـد وتصويـر عـدم تناظـر العنـف الإلهي والأسـطوري، حتـى اليوم، يلفـت انتباهنا إلى فهمٍ مختلفٍ للـدم - والحرب. ليس الأمـر عـن قُـرب حـدوث حـرب أو عنـف أو احتمـال ذلـك بـلا دم (وهـو سـؤال غورغوريوس)، بل الأمر أن الدَّم يشهد بوجود فهم واحد للحرب[٤٢]. ومهما كان الـدَّم، فـلا يمكن فهمه بوصفه مادة بيولوجية (مهمـا كان معنى هذا الاختزال). ولا يمكن كذلك أن تكون «الحياة»، الحياة المُحرَّمة، التي يبدو كذبًا أنها صارت الإرث المشـترك بيـن المسـيحيين واليهـود بعد أن حلَّ السـلام بينهم -سـلام أبدي؟- في ترجمات الكتاب المقدَّس؛ لأن «السلام هو استمرار الحرب بوسائل أخرى»، كما كان بنياميـن يـدرك تمـام الإدراك - ولنخمِّن مـن كان المنتصر؟ ويكـرِّر قائلًا: ولا يسلم من هذا حتى الموتى، فيلفت انتباهنا إلى الاختلاف بين الإبادة والتدمير، بين الدَّم والروح. وهكذا تدور معركة «لاهوتية» ترتبط ارتباطًا وثيقًا بـ «الحياة». ويرى بنياميـن صراحـةً ضرورة خوضها (أو إعمال النظـر فيها) من جديد. وكالحرب، بل في الحرب، ينبغي فهم أن الدَّم شـأن لاهوتيٌّ وبلاغيٌّ أيضًا (وهل كان غير هذا من قبـل؟)، ولـم تـزل تاريخانية «البيولوجيا» -أو غيابها- محيرة في هذا السـياق. فمن خلالهـا ظهـرت الحياة المُجرَّدة ظهورها المهيمـن، مرتبطة بفهم مفرد لما هو دنس ومـا هـو مقدَّس. وما يوضحه بنيامين أن الدَّم -ومعه الحياة- صار حرامًا من خلال سلسـلة طقـوس هدفها المحدد هو فصل الـدَّم إلى أنواع مختلفـة[٤٣]. فبعض الدَّم أشدُّ حرمةً من غيره، وكذلك بعض الحيوات أشدُّ حرمةً من غيرها. وإن هذا الفهم تحديدًا هو ما يربطه بنيامين بالعنف الأسـطوري - وبالمسـيحية. وهذا الفهم هو ما يشنُّ حربه عليه.

وربمـا كان بنياميـن يرفع صوته اعتراضًا علـى القتل الدموي. والحقيقة أنه فعل هـذا بشـكل ما، فهو يسـتخدم بشـأن القتل منطقًا صـار مألوفًا لـدى قرَّائه من خلال «مهمَّـة المترجم»، وهو نصٌّ آخر ظهر في عام ١٩٢١م. وفيه يظهر قوله المشـهور: «عنـد تقييـم عمل فني أو شـكل فني، لا يفيـد مطلقًا وضع المتلقي فـي الاعتبار ... فالقصائد لا يُقصَد بها القارئ، ولا الصورة الناظر، ولا السـيمفونية المسـتمع»[٤٤]. وبهـذه الطريقـة نفسـها، يبيِّن ضرورة تعليق أثر المتلقي عنـد تقدير (حكم أو تقييم)

جريمـة قتل -أو حـرب- بمعنى أنه ليس من جريمة قتـلٍ تقصد ضحيتها. فالحرب ضارة للطرفين دائمًا.

ولا ينبغـي أن يكـون في هذا مفاجأة. فـإن كانت غايات الحرب، كما عُرف عن كلورفيتـس قولـه، إذ كتـب عن «**فـن الحـرب**» [Kriegskunst]: «تدمير قـوة العدو البدنية والنفسـية»، فإن كانت الحرب «فعل قوة» [ein Akt der Gewalt] يُقصد به «فـرض إرادتنـا على عدونا قهرًا»، فـإن هذا العدو يُعَدُّ صراحـةً «الغايةَ» التي تتوجَّه إليهـا أيـة وسـائل، أي المتلقي المقصود بهـذا «العمل الفني» الفظيـع المحدَّد(٤٥). وعندمـا يقـول بنيامين شـارحًا إن «مجال الغايـات» يجب «اسـتبعاده مؤقتًا من هذه الدراسـة»، عندمـا يقـول بوجـوب الاهتمـام بأنـواعٍ معيَّنـة مـن العنـف «بمنأى عن تطبيقها» (٢٣٧)، فإنه يبدي اتساقًا تامًّا ووضوحًا لاَ لَبْسَ فيه. ولا ينبغي البحث عن «سـبب وصيـة» لا تقتل «**في مـاذا يُحدث الفعل في الضحية، بـل ماذا يحدث للرب وللفاعل**» (التوكيد مضاف (٢٥١)).

قبـل الخـوض في دلالة هذه المقولات، يجـب التذكير بأنها لازمةٌ لفهم العنف الإلهـي. وليـس معنى هـذا أن العنف الإلهـي لا يكترث بضحايا(هــ). لكن العنف الإلهـي -كما يفسـره بنياميـن- لا يتردَّد في إنفاذ العدل، وينصـبُّ اهتمامه كله على طبيعـة الفعـل، ويشـير إلى حدود منظـور الضحية («المخاطـب» بالعنف). ويمكن إيجـاد نظائر شـهيرة لهذا الرأي غير المحبوب، وليس مـن قبيل المصادفة أن ترتبط ببنياميـن. وفي تصور **هنَّا أرنـت** مثلًا، كان ينبغي أن يكون واضحًا لمحكمة القدس التـي تحاكـم أدولـف أيخمـان أن «الجريمـة الكبـرى التـي تواجههـا، أي التصفيـة الجسـدية للشـعب اليهودي، كانت جريمة ضد الإنسـانية نُفذت في جسـد الشـعب اليهـودي، وأن الاختيـار الوحيد لدى الضحايا -لا طبيعة الجريمة- يمكن تتبُّعه من تاريـخ طويل من كراهية اليهود ومعاداة السـامية»(٤٦). وتضيـف هنَّا آرنت بعد عدَّة صفحـات: «مـن الواضح أن هذا النوع من القتـل يمكن توجيهه إلى أية جماعة، أي إن مبدأ الاختيار لا يتوقف إلَّا على عوامل ظرفية أو قرائن» (٢٨٨). وبالطبع، ليس لموقـف أرنت علاقة بتوكيد إنسـانية القانون الدولي. بل إنـه أقربُ إلى تمثيل تجلٍّ لفكرة بنيامين المحورية وهي: عند فهم جريمة ما و«طبيعة الجريمة»، فإن اعتبارات

المتلقي أو الضحية لا طائل وراءها مطلقًا[٤٧]. وما يجب إدراكه هو ما يفعله الفعل بالفاعل، وبالرب.

يسير إلياس كانيتي Elias Canetti في الخط الفكري نفسه؛ إذ يتفكَّر في «صورة من انتحب المسيحيون لموته حوالي ألفي عام»[٤٨]. يفسر كانيتي هذه الصورة فيقول إنها «صارت جزءًا من وعي البشرية»، حتى إنه «لا يوجد من يعاني الاضطهاد لأيِّ سببٍ إلَّا ويرى في نفسه شيئًا من المسيح». والأمر الحاسم هنا أن المسيح تارة يكون «الإنسان الميت، وتارة الإنسان الذي لا ينبغي له أن يموت». لقد «صارت ألوهيته أقلَّ أهميةً مع العلمنة؛ لكنه يظلُّ فردًا يعاني ويموت». يصف كانيتي هذه العملية فيقول إن «قيمة الفرد فيها لا تنقص؛ بل تزيد». ومع ذلك، فهو يلمّح أيضًا إلى نقلة قيمية بها «يستطيع من يظهر ضعفه في النهاية أن يرى نفسه أفضل ... حيث تُكسبه عملية الموت أهميةً»، ومن المستحيل ألَّا نرى في هذه «الأهمية» النقيض الصارخ لطرح بنيامين. إنها أهمية الضحية (يسميه كانيتي «الناجي» der Überle-bende) من مقترف الفعل، بل من الرب. ويزيد هذا فهم سبب «الإعجاب الخفي لدى العامَّة» بالنتائج الإجرامية الكبرى التي «لم تنتج عن فعل المجرم، بل عن العنف الذي تشهد عليه» (٢٣٩). يسهل هذا فهم تركيز بنيامين اهتمامه على مثل هؤلاء «الفاعلين المقترفين» (ولكننا على الأرجح -كما يقول فيرنر هاماشير Werner Hamacher- قادرون على أن ندرك في هذه الكلمة شيئًا غير بُعْد نشط أو مثمر)[٤٩]. فإن «عنف أي فعلٍ لا يختلف قياسه بآثاره عن قياسه بغاياته، ولكن باستخدام قانون وسائله فقط» (٢٤٦، التوكيد مضاف)، أي الكلام من منظور «رعاية الذات»[٥٠]. وإن القول بغير هذا يعني الوقوف في صف الدَّم، كما سنستحضر حالًا، واتخاذ منظور الدولة وسلطة الدولة (*Staatsgewalt*) التي لا ترى سوى الآثار (246/G195).وهذا يعني نبذَ كل اعتبارٍ للعنف بوصفه ينتمي إلى عالم الوسائل المحضة، وأن نولي اهتمامنا إلى الغاية أو الغايات التي تسوّغ، مثلما يفعل الإيمان. يُجلي توم ماكول Tom McCall هذا الأمر تمامًا؛ إذ يستدعي في هذا السياق تحديدًا عناصرَ لاهوتية مسيحية مفتاحية (لكن ينبغي أن نذكر أن ماكول في غير هذا يتبع الخط التأويلي السائد؛ إذ يعتمد على الميثولوجيا اليونانية):

> تـروي العلامـات حكايـاتٍ مثـل ندبـة أوديسـوس التـي تختـزل الحكايـة كلها التي تـروي أولى مغامرات صباه، حكاية الدَّم وسفك الدماء، والتي سيقول لنا بنيامين إنها تحوير أسطوريٌّ معيَّن، ويحكي قصتـه، وهـي أن فعل عنـف مفرد أحدث أثرًا دمويًا مفردًا على جسـد (لحظيّ مفرد) أحدث بفعل السحر **تحولًا جسديًا في فعله الموقوت، فجعـل منه علامة لا تـزول**، وخلَّد ذلك الفعل بندوب نفسيَّة لفاجعة ونقوش باقية من ندوب على الجسد[٥١].

لا أعـرف طريقـةً أبلغَ لتفسـير ما يرمز إليه الدَّم، أي التمثيـل لماذا يكتب كانيتي (ويلمّح بنيامين) أن هذه العلامة الدموية التي لا تزول (وصمة أو وصمات بالألمانية stigma, stigmata) هـي التـي تضـع الضحيـة فـي قلـب التاريـخ، أي إن «تـراث المسيحية ... لا ينفد»[٥٢].

* * *

نعود إلى توبس وزعمه بأن «الدين المسيحي عمومًا، وجسد الكنيسة المسيحية خصوصًـا، ليـس لها صلة دينيـة بالإيمان اليهودي ... فلا يحتمـل أن يكون للتاريخ المسـيحي أهميةٌ دينيةٌ على الإطلاق للعقيدة اليهودية»[٥٣]. فهي تبرز تلك الحرب غير المتناظرة التي وُصفت بأنها النزاع المسـيحي اليهودي، ويشـترك بنيامين نفسـه فيها عندما يضع الدَّم في جانب واحد -جانب واحد فقط- من ساحة المعركة التي يرسـمها[٥٤]. وينبغـي توضيـح مـا يلي: العلاقـة ضعيفة بين عـدم تناظر الـدَّم وبين حضـور المادة الفسيولوجية أو غيابها. والعلاقة وثيقة مع الربـط بين الدَّم و'حُرمة الحيـاة'، وعلـو الضحية على مقترف الفعل و'طبيعـة الجُرم'[٥٥]. بمعنى أنها تمثل نوعًـا خاصًـا مـن العنـف يسـميه بنيامـين «أسـطوريًا»، لا يمكـن فصل الـدَّم عنه أو تجاهلـه. وربمـا نتصـوره تراثًـا مـن القـوة، تراثًـا سياسـيًا (علـى طرف نقيـض كما يستحضره لاحقًا تحت مفهوم «تراث المقهورين»)، يجمع «كل أشكال العنف التي يسمح بها القانون الطبيعي والوضعي»، وليس أيٌّ منهما «خاليًا من الطبيعة الإشكالية الخطيـرة ... التـي فـي كل العنـف المشـروع» (٢٤٧). وهو كذلك تـراث قانوني، وبذلـك فهـو -وهـذا الأهـم- تـراث حرب. وإلـى اليوم، فإن مـا «يعدُّ العنـف مبدأ

طبيعيًّا» أو يسعى إلى «تسويغ وسائل معيَّنة هو ما يمثِّل العنف» (٢٣٧). لكنه يهيمن على الدولة الحديثة في الحالتين[٥٦]. إن حكم الدولة نفسه وحكم الشرطة (وهو في أشد أشكاله هيمنةً في الأنظمة الديمقراطية حيث وجودها «يشهد بأشد انحطاط ممكن للعنف»، حيث «تتدخل 'لأسباب أمنية' في حالاتٍ لا حصر لها لا يسوغها موقف قانوني، وتتتبع المواطن، دون غايات قانونية تُذكَر، ليس بوصفها عائقًا وحشيًّا خلال حياة تنظمها الأوامر، أي إنها ببساطة تشرف عليه» [٢٤٣])[٥٧]. إن النزعة العسكرية في الدولة الحديثة («النزعة العسكرية هي الاستخدام القسري العام للعنف وسيلة لغايات الدولة» [٢٤١])، و«مراتبها العليا»، و«المصالح العامَّة» هي التي «تهدِّد بالهيمنة على الغالب والمغلوب جميعًا»، لكنها «مخفية عن مشاعر أغلب الناس، وعن ذكاء جميعهم تقريبًا» (٢٤٥). وهي تتخذ شكل «الاقتصاد الحديث» الذي «لم يعد كآلة تتوقف في سكون عندما يهجرها مشغلها بل هو أقرب شبهًا بوحش انطلق في هياج بمجرد أن غفل عنه مروضه» (٢٤٦)[٥٨]. فهي تبقي على «عادة راسخة سائدة، وهي اعتبار ... الغايات العادلة غايات قانون محتمل، أي إنها ليست صالحة عمومًا فحسب (وهذا يترتب تحليليًّا على طبيعة العدل)، بل بوصفها **قابلةً للتعميم الشامل** [verallgemeinerungsfähig]، وهذا يتناقض -كما يمكن إثباته- مع طبيعة العدل» (التوكيد مضاف [G196 /247])[٥٩]. وهي توسّع في مجال سطوتها الشاملة بنشر نوعٍ خاصٍّ بها من الإحسان إلى أبعد مدى تستطيعه (فالفقراء والأغنياء جميعًا ممنوعون من البيات تحت الجسور، كما يقول أناتول فرانس)، وببناء الأسوار وإنشاء الحدود الداخلية والخارجية، بمعنى أنه «حين ترسم الحدود، فإن الخصم لا يغيب تمامًا، بل إنه يُمنح حقوقًا، وإن كان تفوق الغالب كاملًا. وهذه هي «الحقوق 'المتساوية' على نحو مبهم إبهامًا شيطانيًّا» (٢٤٩). وهي نظام «يسعى إلى التقييد باستخدام الغايات القانونية وكذلك المجالات التي يسمح فيها بدخول الغايات الطبيعية من حيث المبدأ في حدود واسعة، مثل مجال التعليم» (٢٣٨)[٦٠]. وفي النهاية، فإن تراث العنف هذا هو «فلسفة تاريخ» تقوم على «افتراض أن الوجود المحض له مكانة أعلى من الوجود العادل»، وأن ذلك «الوجود» في النهاية «لا يعني أكثر من الحياة المجردة». وأصل الافتراض «عقيدة حُرمة الحياة» التي تجعل «الإنسان» يتماثل «مع الحياة المجردة

فيه ... بما في ذلك تفرد شخصه البدني»، «الحياة البدنية المعرضة للإيذاء من أخيه الإنسان» (أسلفت القول إن كانيتي يسمي هذا «الناجي»، منبهًا إلى أن مستباح الدَّم *homo sacer* هو اليوم المسيح بوصفه كل إنسان) [٢٥١]. هذا تراث عنف وفقًا لوصف بنيامين التراث القانوني، يحكمه قصد الحفاظ على نفسه - ويعلم الله أنه فعل، حتى اليوم، بل واليوم خاصَّة، فهو تراث -كما يوضح بنيامين- يعرّفه الدَّم أو يميزه، ويقوم على الدَّم (ونذكر بأن نقده لا ينبغي بعد الآن أن يوجه انتباهنا إلى «ما يفعله الفعل بالضحية» أي إلى دَمِه، بل «ما يفعله بالربِّ وبمقترف الفعل»). هذا التراث من العنف، هذا التراث من الحرب، هو السياق الذي يعبِّر بنيامين فيه عن نقده الحرب (وهذه مهمَّة تنطوي على مفارقة، وهي «المحاولة الدؤوبة لتعطيل عمل الآلة التي تسير بالغرب نحو الحرب الأهليَّة الكوكبيَّة»)، ويختار مفهوم «الحرب الحقيقية»[٦١].

والآن، كما يؤكِّد كثيرون، يشير بنيامين إلى ذلك التراث نفسِه تحت عنوان «العنف الأسطوري». أما ما يبدو أنه فات المترجمين والشرَّاح، فهو أنه يمنحه اسمًا آخر أشدَّ كشفًا، وهي كلمة واحدة بسيطة؛ بل اسم علم يجمع بأقصى درجات الدقَّة والوضوح كلَّ ما يقابل «العنف الإلهي» (ويعارضه بنيامين نفسه)، وهو تراث العنف والقوة الذي ما زلنا نواجهه، والكلمة هي «عنف الدَّم» *Blutgewalt*[٦٢].

قوة الدَّم

نقف الآن قليلًا ونسترجع خطواتنا السابقة، كالمعتاد، ونفحص من جديدٍ ما الذي قرَّبنا من حيثيات نقد الدَّم وأسبابه، ونقد قوة الدَّم، والقوة بوصفها دمًا. يقول زيغمونت باومان في عام ١٩٩٩م: «لكي تصير القوة حُرة التدفق، يجب أن يخلو العالم من الأسوار والحواجز والحدود المحصنة ونقاط التفتيش»[٦٣]. يستهدف باومان مسردًا يختلف عمَّا يستخدمه بنيامين، ومع هذا فمن اللافت أن السلطة سواء كانت ظاهرة أو مستترة في ممارسة العنف، وسواء كانت تطرح العنف أو تعززه أو تنتقده، فإنها صارت تُصوَّر بأنها تدفق هنا أو في أيِّ مكان آخر[٦٤]. ويناسب هذا «الحداثة السائلة» وطبيعة «ثقافات الدوران» -برغم حداثة هذه

الثقافات، فإنها حتمًا عديدة- إذ إن القوة الآن تدور[٦٥]. ترتبط القوة ارتباطًا عكسيًا بتوفر المياه الصالحة للاستخدام على الكوكب، وهذا ما يشير إليه فوكو إشارةً لافتةً بعبارة: «عمل السلطة الشُّعيري»، وقد انضمَّت القوة الآن إلى حشدٍ جديدٍ من التيارات والتدفقات الجديدة، تلقى ترحيبًا أو رفضًا، لكن الجميع يعترفون بها[٦٦]. تتدفق القوة بحرية وتطفو مع تدفق المعلومات (وهي نفسها «نوع من السائل عديم الجسد يمكنه التدفق بين الطبقات الفرعية المختلفة دون أن تفقد المعنى أو الشكل»)[٦٧]، ومع تدفق العلامات الاعتباطية للشهرة بعد الحداثية، وعملات كثيرة غيرها. إن حرية القوة، بمنطق الدوران الذي يبرز الحركة والسرعة وكذلك النمو والتوسُّع، هي حرية عالم حُر حيويًا، ومفتوح على كل التدفقات. فقد صارت الطبيعة نفسها «شبكة كوكبية تضمُّ شبكاتٍ تدور فيها التيارات التي تحفظ دوران الحياة دائمًا»[٦٨]. فمن الطبيعي إذن أن يستحضر باومان حرية التدفق -أي خطاب السيولة وتوكيد السيولة- في مقابل «الممارسة المحمومة لبناء الأُمَّة والدولة الأُمَّة» التي «تقدم التراب على الدَّم مطلقًا» (١٢). وليس في هذا ما يثير دهشةً كبيرةً. فإن «البحر تاريخ»، وربط الحرية (أو شبيهتها، كما يوضح باومان) بالحركة والدوران، أو بالأحرى بسيولة البحر والدوران في مقابل الارتباط بالأرض والتراب وقيود الأرض الثابتة وعوائقها- هذا الربط قديم، ولو لم يسجل دائمًا على كفتَي ميزان متساويتين في الأهمية[٦٩]. كان نيتشه يدرك هذا جيدًا؛ إذ كتب عن «هجران الأرض والرحيل إلى البحر»[٧٠]. ويرى باومان أن سيولة الحداثة لا تتبع النماذج الماضية، ولم تنسحب على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية إلَّا حديثًا. وينضمُّ باومان إلى آخرين في اعتبار هذه «الحداثة الجوَّالة» أو «حداثة البحر» تطورًا جديدًا[٧١]. وقد سبق كارل شميت بالكتابة عن موضوعات مشابهة، موضوعات سائلة، رغم أنه يقرُّ بحدوث قدرٍ كبيرٍ من التغيُّر، فيقول إن البحر كان دائمًا مجال تبادل، مجال حرب وتجارة. فما يراه باومان تغيرًا كيفيًا -خطوط الطيران التي قطعتها أسوار التاريخ (الحديث)- هو عند شميت توسُّع وتعميم عبر مجال جغرافي وتاريخي دائري متواصل. والسيولة والتدفق في الصيغتَيْن تصويرٌ بلاغيٌّ، وإن انطوى على مفارقة (فما شكل أو هيئة السائل، أي ما صورته؟)، والمضمر عند كليهما أن البحر -لا الأرض اليباب- هو الذي في حالة اتساع. وقبل الدخول في تفاصيل الصور التي

تعبِّـر عـن التدفق والدوران وما تحمله للمخيلة المعاصرة (السياسـية وغيرها)، أودُّ أن أتوقف عند مفهوم توسُّع السيولة المُجرَّد ومَداه.

يحوّل شميت القضية أو يوسّعها، فيدخلها مجال القانون (الدولي)، فينتقل من القـوة عائـدًا إلى العنـف والعداوة، ويصف شـميت تمدُّد التدفقات واتسـاع البحر. واللافت أنه يتناول مسـائلَ قديمةً لكنه يكتب بصيغة المسـتقبل، فيتخذ في مقولاته نبرةً أقرب إلى التنبؤ منها إلى الوصف. فيقول: «على الأرجح أن التمييزات التقليدية يمكـن أن ... تـذوب ببسـاطة فـي بوتقة التقـدُّم الصناعي التقني، وهـي التي تضفي الشرعية إلى الآن على المقابلة الدولية بين الأرض والبحر»(٧٢). وموضع الاهتمام عنـده فـي هـذا الذوبـان القـادم هـو ظهـور أو بداية عمليـة «تحـوُّل للفضـاء» [Raumveränderung] (17/G31). ويشـمل هذا إنشـاء فضاءات جديدة -دواخل وخـوارج- باسـتخدام الابتـكارات التكنولوجيـة، وفـي الأغلـب من خـلال وقوع حـروب الأنصـار، وهـو شـيء يجـوز لنـا اليـوم أن نضعه دون تـردُّد تحـت عنوان: «**ثقافات الشبكات**»، و«**حروب الشبكات**»، أو «**الحرب على الإرهاب**»(٧٣). والقوة هنا أيضًا -القانونية والتكنولوجية والعسـكرية بالطبع، وليس هذا كل شـيء- تدور وتتدفق في فضاء عمليات جديدة، الحليف المتحزب فيه «يجبر عدوَّه على الدخول في فضاء آخر» [einen anderen Raum] (49/G72). وهذا «الفضاء الآخر» هو ما يدعـو إلـى المقارنة بيـن الأرض والبحر، ويتيح الفرصة لانهيـار التمييز بينهما. فما يـدلُّ عليـه الحليـف المتحزب هو ذوبان تامٌّ أو إسـالة للأرض (ربمـا ليس من باب المصادفة أن مفهوم «النصير» أو الحليف المتحزب عند شميت، الذي يفتح له باب التأملات، هو نفسـه بالفعل في حالة ذوبان [Auflösung] (12/G24)، وأن ما يبقى من هذا المفهوم ومفاهيم مماثلة «لم يزل غير واضح وعائمًا» [noch unklar und schwankend] (15/G24). يسـتحضر شـميت فـي كتابـه «**نواميـس الأرض**» *The Nomos of the Earth* «الرهـان الخطيـر» الـذي يدخـل فيـه القرصـان الـذي يتعدى فعل الإبحار في «عرض البحر». ومع ذلك، يبدو الأمر كأن الجميع مطالبون «أن يختبـروا ويجربـوا ويخاطـروا»، وأن يجوبوا فضاء البحار العليا التي لم تُرسـم

معالمها، حيث تتدفق القوة تدفقًا حرًا «دونما حدود ولا قيود ولا طقوس مقدَّسة ولا قانون ملكية»[٧٤].

يدلُّ كل هذا على عملية تحوُّل بطيئة تضمُّ مفهوم القانون نفسه في علاقته بالأرض وبالسيولة. ولهذا فإن القرصان لاعب واحد ضمن لاعبين كُثر في حالة تعميم فضاء البحر وسيولته. فمعه غيره الذين «يستطيعون الإبقاء على أفعالهم طليقة، بلا معايير ولا سبيل للتنبؤ بها»، ويملكون «القدرةَ على الهروب والتملُّص والوجود في مكان آخر»، والحقَّ في «تقرير سرعة أداء هذا كله»[٧٥]. وهم مثل القرصان والنصير، ينتمون إلى نطاقٍ يرتبط بالقانون ارتباطًا وثيقًا تحديدًا لأنه يحرص على البُعْد عن مظلته، أي ليس قانونيًا ولا قضائيًا. إن هذا الفضاء الذي يتحرك فيه من يرغبون في اتخاذ خطوة العبور والدوران ويقدرون عليها فضاءٌ بلا جدران وبلا حدود، وهنا يبسطون حكمهم وسلطانهم. إن القرصان تجسيد لهذه السلطة الحرَّة المتدفقة، وهو بالطبع خارج على القانون، لكنه يشارك مع آخرين في ممارسة يسميها شميت «الاستحواذات البحرية (التي ينسبها إلى الإمبراطوريات البحرية العظمى، بداية من إنجلترا في تنافسها مع إسبانيا)[٧٦]. فالقانون هنا يضع يده على البحر وكأنه أرضٌ يستطيع الإنسان أن يقسمها ويفصلها ويضع فيها الحواجز، أي يستطيع أن يفرض عليها النظام.

يرى شميت أن القانون الأوروبي القروسطي قد تجاهل كل الفضاءات غير الأوروبية، وتحديدًا كل الفضاءات البحرية. ومع غزو «العالم الجديد» ومدِّ مظلَّة قانونية لم تزل في حالة تحوُّل، بدأ تعريف وتتبع «مناطق حُرية ضخمة» كانت توصف بأنها مناطقُ صراع في خضم التنازع على توزيع عالم جديد[٧٧]. وقد أدت نتيجة ذلك التقسيم إلى «اتضاح ملامح الحروب الأوروبية». فمع نشأة خطوط العداوة، برزت كذلك بشكلٍ صريحٍ مناطق خارج القانون، وهكذا عُرفت. ويربط شميت مرةً أخرى بين هذا التعريف للفضاءات التي خارج القانون بفضاء الاستثناء الذي أنشأته حالة الطوارئ والقانون العرفي أو العسكري. يقول شميت إن مفهوم «خط العداوة» هو نفسه مفهوم «منطقة من الفضاء الحُر الخالي» («إن إنشاء الإنجليز حالة استثناء، أي ما يُسمَّى حالة القوانين العرفية، لا شكَّ يناظر فكرة

وصـف منطقـة بأنهـا فضاء خـالٍ حُـر» (٩٨)). إن «العالـم الجديد» تحديـدًا هو ما سيعرّف تعريفًـا مميزًا، بوصفـه «فضاءً حـرًّا» (أي فضاء تحكمه الحـرب والتجارة -خارج مظلّة القانون- وسـيعززه التمييز المؤسسـي بين القانون التجاري والقانون الدولي، كما يوضح شميت، كما سيعززه تحوُّل العالـم (الأوروبي وغير الأوروبي) انطلاقًا منه. ويتتبع شميت تاريخ هذا التحوُّل، فيقول إنه طويل معقَّد، ولا طائل من وراء التطرق إلى تفاصيله هنا.

وأكتفي الآن باسـتحضار الدور الفريد الذي يسـنده شـميت إلى أمريكا عمومًا والولايات المتحدة خصوصًا. ولنا هنا أيضًا أن نقول إن القصة تبدأ في عام ١٤٩٢م. فقـد كان غزو العالم الجديد وراء تعريف مسـاحات كاملـة من الفضاءات الأرضية بأنهـا «فضاء حُر/ خـالٍ[أ]»، كما عرفها بأنهـا «فضاءات» بَحَرية. وقـد انتهت عملية «إسـالة» اليابسة بانتهاء عمليات الاسـتحواذ على قارة أمريكا الشمالية. «حتى ذلك الحيـن، كانـت الحـدود القديمـة التـي تفصـل بين الأراضـي المسـتوطنة والأرض الحرة، أي الأرض غير المسـتوطنة المفتوحة الخالية المتاحة للاسـتحواذ، لم تزل قائمـةً .... وانتهـت هذه الحرية بعد نفاد التربة الحرَّة» (٢٩٣). يوضِّح شـميت هذه النقطـة فيقول إن شـيئًا من الحنين ينشـأ عن هذا التقاطع التاريخـي، أي الحنين إلى «فضـاء حُـر»، فضـاء خـارج القانـون لم يـزل يحكـم القانـون الأمريكي والسياسـة الخارجيـة الأمريكيـة. ولا بدَّ مـن الحفاظ على هذا الفضاء فضـاء «حُرية». فهو في النهاية ما سيحدِّد ملامح السعي إلى إلغاء تمييزٍ مستقرٍّ -وإن كان واهنًا- بين اليابسة والبحـر. وأخيرًا، سـيظل يحكمه ويرسـم ملامحـه منطق بحـريٌّ، أي بوصفه فضاء حريـة وغـزو وحـرب وتجارة. وسـيصير هـذا التصور للعالـم -باسـتثناء الولايات المتحـدة- بوصفـه فضاءً بحريًّا مبدأً ثم سـيتحوَّل إلى قانون. بعدها، عندما يترسـخ مفهوم «نصف الكرة الغربي» مؤسسـيًّا، ستتبلور تغيرات كبرى تسـع فضاء مجمل اليابسة، وصولًا إلى «منطقة أمن» ستكون حدًّا «للبحر الحر بوصفه ساحة حرب». ومن هذه النقطة فصاعدًا، «رسمت حدود أمريكا على البحر أيضًا» (٢٨٣).

لكـن هـذا التحوُّل الذي جرى في العالم يمثل كذلـك تغيُّرًا في مكانة الولايات

(أ) تحمل كلمة free دلالات "الحرية" و"الخلو" و"المجانية"، وسنكتفي بمعنى الحرية لاحقًا. (المترجم)

المتحدة نفسها، وفي أمنها (الأرض/ الإرهاب). ينقل شميت عن الأمريكي فيليب إس. جيسوب Philip S. Jessup الباحث في القانون الدولي، ما كتبه في عام ١٩٤٠م: «تتغيَّر الأبعاد الآن بسرعة، وإن الاهتمام الذي كنَّا نوليه كوبا في عام ١٨٦٠م ليتماثل مع اهتمامنا الحالي بهاواي، وربما تؤدي مقولة الدفاع عن النفس بالولايات المتحدة يومًا إلى شنِّ حرب على نهر يانغتسي، أو الفولجا، أو الكونغو»[٧٨]، أو الفرات. كتب شميت هذا في عام ١٩٥٠م وهو يصف عمليات السياسة الأمريكية قبل الحرب العالمية الثانية بمدة طويلة (مبدأ مونرو، ولاحقًا مساعي الرئيس ودرو ويلسون)، لكنه يصرُّ على أن ما كان يجري تشكيله في ذلك الوقت هو -بحقٍّ- «نظام حيازة جديد للكرة الأرضية»، وهو نظام يسعى إلى فصل «حيز سلام مضمون وحرية عن حيز استبداد وفساد». وبهذا فإن التراب الأمريكي وحده هو ما يمكن أن يوجد عليه اتجاهات وعادات مجدية وقانون وحرية ووجودًا سويًا (٢٨٩). أما بقية العالم -ومعناه مؤقتًا أوروبا، أي أوروبا العجوز («مثل آسيا العجوز وأفريقيا العجوز قبلها، صارت أوروبا العجوز هي الماضي»)، حيث تشيع الظروف الشاذة ويغيب السلام- فقد صار الآن فضاءً حرًا، فضاءً خارج القانون (٢٩٠)، أي محيطًا من الحرية.

لعل الاقتصاد السياسي، بعد القانون الدولي وداخل تقسيماته المرحلية، هو ما يستخدم أفكارًا متعلِّقة بالتدفق وصوره استخدامًا واضحًا، فيوسع من مجال تطبيق «صفات» البحر، وهي تحديدًا الحرب والتجارة. وسنعود مرارًا إلى تقرير حقيقة، وهي أن كلمة «دورة» لم تكتسب المعنى العامَّ والنطاق الدلاليَّ الذي يُنسب إليها الآن إلَّا في القرن السابع عشر، بعد اكتشاف هارفي الدورة الدموية (١٦٢٨م) واستخدام هوبز لها (إذ استعمل مصطلح «تكوُّن الدَّم sanguification » الذي سُكَّ حديثًا)[٧٩]. ونستحضر الآن أن أصحاب المذهب الطبيعي (الفيزيوقراطيين) وأصحاب المذهب التجاري (الميركينتليين) هم من «صارت بهم فكرة الدورة إحدى فئات التحليل الرئيسة»[٨٠]، وأن ماركس -على الأرجح- هو من رفع الفكرة إلى مستوى المفهوم: «المفهوم العام للدورة»[٨١]. فقد اكتسب مفهوم الدورة بفضل ماركس أهميته العامَّة الحديثة وما بعد الحديثة، ولو بعد تأرجح

وتبدُّل. وكأن الدورة نفسها عند ماركس تدور بنطاقها ووظيفتها وأهميتها. وهكذا، فإن «الدورة نفسها ليست سوى لحظة تبادل محدَّدة أو [أنها] كذلك تبادل يُنظر إليه نظرة إجمالية» (٩٨)[٨٢]. والدورة بوصفها «مجمل العملية الاجتماعية»، فهي كذلك «أول شكل تظهر فيه العلاقة الاجتماعية بوصفها شيئًا مستقلًّا عن الأفراد ... وتمتدُّ إلى كامل الحركة الاجتماعية نفسها» (١٩٧)[٨٣]. وبالتأكيد فإن استدارة هذا النظام لا يمنع انفتاحه. بل إن الاستدارة نفسها على الأرجح تقتضي هذا[٨٤]. وإن وصف باومان يتسع عن الدورة الاجتماعية وبحار التبادل. حيث يعيدنا باومان كذلك إلى القول بأن اتساع البحر وحريته (مقابل ضيق اليابسة وصلابتها) يتماثلان مع صفات سيولة الدَّم. ويذكر ماركس الدَّم في سياق مماثل؛ إذ يعيد طرح أهمية الدَّم والعلاقة بين الدَّم والدورة ويرسخها ويعيد النظر فيها ويعيد توجيهها، فيقول إن «دورة رأس المال هي في الوقت ذاته صيرورته ونموُّه وعمليته الحيوية. فإذا وجبت مقارنة أي شيء بالدورة الدموية، فلن تكون دورة المال الرسمية؛ بل دورة رأس المال المشبعة المحتوى» (٥١٧)[٨٥]. لم يكن لهوبز أن يعبِّر عن هذا تعبيرًا أفضل. ولنذكر في هذا الموضع أن ماركس أكَّد -في قولٍ كالنبوءة- وصفَ باومان لعالمٍ بلا أسوار، عالم بحري. يقول ماركس قولته الشهيرة: «دورة رأس المال ... ليس لها حدود»[٨٦]. وكما أشرت سابقًا، يمكن استخلاص مقولات مشابهة اليوم من عددٍ من المصادر، ولعل أبرزها ما يختصُّ بمتعقدات «رأس المال الحيوي»[٨٧]. يشير مارك تايلور إلى منتهى هذه العملية الدائرية المفتوحة النهاية؛ إذ يكتب -كما كتب باومان- عن «غياب الأسوار»[٨٨]. وهكذا، فمع الانتصار المزعوم للرأسمالية المتعدِّدة الجنسيات أو المعلوماتية أو الرقمية، تصير الأسوار -التي بدت في السابق آمنة- شاشاتٍ مساميَّة تسمح لتدفقات مختلفة بأن تصير كوكبيَّة (٢٠). وإن إقامة الأسوار، ولو بعد كتابة هذه السطور، لا تناقض منطق التدفقات. فكلاهما [الأسوار والتدفقات] موجودان من قبل؛ ولذلك فإن ويندي براون على حقٍّ في قولها إن الأسوار «تُبنى لتنظيم التدفقات لا لمنعها»[٨٩].

لم يستكشف دور الدَّم الظاهر أو الخفي في هذا التجمُّع غير المتماسك، أي الصلة المُحيرة بين الدَّم والتدفق والبحر والدورة وإنشاء الأسوار (وهدمها)، إلَّا

قليل. وأقل منهم عدد مَن فعل هذا بشكل مميز لافت، كما فعله إيتالو كالفينو، ففي مقاله «**الدَّم-البحر**» يلقي على الموضوع ضوءًا باهرًا وقديمًا جديدًا (أي الموضوع الدموي الدوَّار)[٩٠]. يمكن قراءة القصة كلها وصولًا إلى نهايتها المأساوية والدموية في حادث طريق، كتعليق على أحد معاني كلمة circolazione [الإيطالية]، بمعنى مرور المركبات على الطرق السريعة الحديثة. وتعيدنا السردية بنبرةٍ أهدأ إلى أصولنا السائلة. ولن توجد هذه الأصول في «الماء والأحلام»، وحدهما على الأقل، كما يشير باشلارد Bachelard. بل إن كالفينو يخبرنا، وكأنه يمزح، إن الحساء الأساسي[أ] primal soup ليشهد على هيماتولوجيا (دمويات) عامَّة. فلم تزل «الموجة الأولى» للمحيطات «تتدفق في العروق»، فتشكِّل «جهازًا دمويًا دوريًّا»[٩١]. ويضيف كالفينو أن الدَّم «في الحقيقة له تركيبة كيماوية تماثل تركيبة بحر أصولنا، وهو الذي استمدَّت منه أول الخلايا الحيَّة وأول الكائنات المتعدِّدة الخلايا الأكسجين والعناصر الأخرى اللازمة للحياة» (39-40/I185). يستخدم كالفينو خطاب العلم، وليس القانون أو الاقتصاد السياسي، وبذلك يشترك البحر عنده في الصفات الأساسية التي بدأنا في التعرُّف إليها. وبحر الدَّم عنده لانهائي، وفي الوقت نفسِه تحجزه أسوار، رغم أن هذا يبدو مختلفًا عن «الأسوار والحواجز والحدود المحصَّنة ونقاط التفتيش» عند باومان. إن الدَّم، على أية حال، «وهو نوع من النبض العام وتدفُّق القوة الحر» (43/I188)، إن الدَّم إشارة إلى البحر وتذكرة به: داخلنا، نحتويه. يقول كالفينو: «إن البحر الذي نشأت داخله الكائنات الحيَّة صار الآن مطويًّا في أجسادنا» (٤٠). وهكذا، فإن الدَّم يستدعي بتلقائية البحار القديمة الأولى أكثر ما يستدعي المستقبل، أي الاستشراف المستقبلي غير المحدود بأن حداثتنا في قلب البحر. لكننا طوال تاريخنا كله ربما ندفع إلى تصوُّر مساحة الدَّم (الهيماتولوجيا) الشاسعة «لغرفة احتراق ذات حجم غير محدود، مثلما يبدو لنا البحر لانهائي، أو المحيط، الذي غمسنا فيه» (٤٤). بالدَّم قُدِّر علينا رؤية الماضي في المستقبل ومستقبل الماضي، ومن ثَمَّ «تكرار نبض المحيط المدفون فينا حاليًّا، والمحيط الأحمر الذي كان من قبل بلا شطآن تحت الشمس» (٤٤).

(أ) ويُسمَّى أيضًا Primordial soup، ويقصد به الظروف المفترضة على الأرض منذ ٣,٧ إلى ٤ ملايين سنة التي نشأت فيها الحياة. (المترجم)

ويبـدو أن العالـم قلـب نابض يملؤه الدَّم. فمن الطبيعـي -إذن- أن نفكِّر في التدفق الحر أو نبض البحر كأن له «فعل المكبس» (سـأقول لاحقًا إن هيرمان ملفيل سـبق كالفينـو وقـدَّم لنا باقـةً غنيةً من الأفكار العميقـة عن الميكانيـكا الكوكبيَّة «لمضخَّة الدَّم» هذه). وبعد باومان وكالفينو، علينا أن «نتخيل مكبسًا بلا أسوار» (43/I188). نتخيَّل محيطات بلا شـطآن، وقوة بلا حدود، ودمًا بلا أسـوار - لعل هذا المشـروع الذي لم يتم ليس مشروع الحداثة، بل تاريخنا المحيط. ولولا الحدود «لتوحَّد معنا البحـر - الـدَّم، أي لكان كلُّ الـدَّم دمنا» (47/I192). يلخص راوي كالفينو الشـهير الشـيخ الكبير قفوفق[أ] ما رأيناه حتى الآن نبرة تحذير سـتظل متأصلة في تاريخ الدَّم وفي حركة التقدُّم غير الواثقة والتطور الدوري لدم الحرية[٩١].

> حتـى الآن يبـدو كل شـيء واضحًا، لكن ينبغـي تذكُّر أنني أردت التوضيـح فبسّـطتُ الأمور تبسيطًا يجعلني غير واثقٍ مـن أن الخطوة التـي اتخذتهـا خطوةٌ إلـى الأمام. فمنـذ اللحظة التي يصيـر فيها الدَّم «دمنـا»، تتغيَّـر العلاقـة بيننا وبين الـدَّم، أي إن ما يهم هـو الدَّم ما دام «يخصنا»، وكل ما عدا هذا -ونحن ضمنه- يليه في الأهمية.

الـدم مهـمٌّ، لكـن بعض الدَّم أهميتـه أقلُّ. وفي سياق منطق الـدوران والتدفُّق الآخـذ في الاتسـاع يظهر **اختلاف بين الدماء**، أو يتكـرَّر ظهوره. يردنا هذا الملمح الأساسـي الـذي يبدو طبيعيًا وعالميًا إلى مسـألة الأسـوار والفصـل. أفترض أن ما يشـغلني فـي هـذا الكتاب سيزداد وضوحًـا بالتدريج، وهو أن هـذا الاختلاف بين الدمـاء -أي كـون الـدَّم محـلَّ اختـلاف- هو ما ينشـئ تاريخ الـدَّم. من هنا، ينشأ السـؤال: إن كان الـدَّم المهـم هـو مـا يتدفـق بحريـة، أي دم الحرية، فمـاذا عن دم الآخريـن؟ كمـا يقـول «قفوفق» في قصـة «**الدَّم-البحر**»، لنبـدأ الآن الحديث عن الآخريـن، أي مـن ليسـوا أنـا. فهم فـي نهاية الأمـر «جيراننـا»، و«نعلـم أن جيراننا موجـودون؛ لأنهـم بالخـارج، اتفقنـا؟» (٤٠-٤١). يواصـل «قفوفـق» تأملاته في

(أ) الاسم Qfwfq، وهو راوي عدد من القصص لكالفينو، وفيه إشارة إلى قانون الديناميكا الحرارية الأول، باستبدال fمكان = في القانون Q=W=Q ويظهر في مجموعة قصصية بعنوان: "كوزميكوميكس" (١٩٦٥م). (المترجم)

تدفق القوة، ويقرُّ في إطار حرية تدفق القوة، وهو بالفعل بالداخل، بوجود خطر ديمغرافي -ولهذه العبارة جمال فاحش- يلوح أمام خطوط الدَّم. ذلك أن «قفوفق» ومعه شريكته المستقبلية «مستعدان لمضاعفة وجودنا في بحر الدَّم حتى يزيد عدد ذوينا الذين يستفيدون منه ... وحتى يزيد حضورنا من حيث العدد المطلق والنسبة المئوية» (٤٧). حكم الأغلبية! «يا لنبل دمنا المسكين»[٩٣]. «كان هذا» على الأقل «الحلم، الهوس الذي كاد يتملكني: الأقلية التي تأخذ في التناقص حتى لا تكاد تُرى ثم تنقرض»[٩٤]. وعليه، فإن قفوفق -وشريكته المستقبلية- أقربُ إلى أن يكون تجسيد الدَّم الفاجر، وهو مد الدَّم نفسه، وتجسيد الخطر الديمغرافي من كونه ناجيًا وشاهد عيان على مذبحة متنبأ بها (فليس الكائن الذي بالداخل سوى الذي بالخارج، والكائن نفسه هو هذا الخط الحدودي الذي يرتبط بنفسه بوصفه كائنها الآخر)[٩٥]. وهكذا، يفهم حرية القوة في التدفق من أوجه تذكِّر بطرح باومان وتتميَّز عنه تميزًا واضحًا (ولعل غريغ بير يصف قفوفق بجملته: «هو في دَمِه [أي عنصره]»[٩٦]. يذكرنا قفوفق بأن أشيع سُبل التعامل مع الجار، مع هذه الأقليات غير المحبوبة، هو الانخراط في كل ألوان التعليم، فنعلمهم شيئًا عن الاختلاف بين الداخل والخارج، الاختلاف بين الدماء. وعلى أية حال، فهي «أفضل السُّبل لفصلـ[هم] عن بحر الدَّم عندما يكون الدَّم [هو] نفسه البحر، عندما كان داخلنا الحاضر خارجًا وخارجنا داخلًا» (٤٨). يسهل استحضار الفرق بين الداخل والخارج بتخيل تدفق القوة الحر. ويسهل تخيل محيطات بلا شطآن، وقوة بلا حدود، ودم بلا أسوار، لكن لا يصحُّ تجاهل محاولات الاحتواء والإحاطة بأسوار بغرض تشكيل وتصوير التدفقات التي تزيد[٩٧]. بل إنه من التبسيط المُخلِّ القول إنه منذ تنبَّأ باومان بـ «تقنية القوة الجديدة»، وما سيأتي من إسالة الأسوار والحواجز والحدود المحصَّنة ونقاط التفتيش، والأسوار آخذة في التضاعف. كانت الأسوار تفعل أكثر من هذا في زمنٍ أسبق. فهي لم تزل تدور، وتنمو. إن الأسوار الافتراضية وأسوار النار والأسوار الأقل تجريدًا والأسوار المادية، بل الأسوار الخرسانية المُحاطة بالسلك الشائك آخذةٌ في التضاعف في ظل دولة الاعتقالات[٩٨]. وبرغم أن الاتجاه يبدو نحو تعميم هذه الحالة أو جعل الحادي عشر من سبتمبر أصلها، فالحقيقة أننا أقربُ إلى العودة إلى تخيل علاقة

تناقض بين حرية البحر وتدفُّق القوة. ونكرّر -ولا ندري من يحصي التكرار- أن صلابة التربة تدخلت وسيطرت على -حقنت نفسها في- سيولة الدَّم، دم الحرية. ولم يحدث تغيير كبير.

> لم يحدث تغيير كبير: فأنا أسبح وأستمر في السباحة في البحر الدافئ نفسه، هكذا قال قفوفق؛ لم يتغيَّر الداخل، فما كان في السابق الخارج، حيث اعتدت السباحة تحت الشمس، وحيث أسبح الآن في الظلام، هو الداخل، فما تغيَّر هو الخارج، الخارج الحاضر، الذي كان الداخل من قبل، وقد تغيَّر بالفعل، لكن ليس لهذا أهمية كبيرة، وأقول إنه ليس له أهمية كبيرة فتردّ فورًا: ماذا تقصد بأن الخارج ليس له أهمية كبيرة؟ أقصد أنك إن نظرت إليه نظرةً أقرب من منظور الخارج القديم، أي من الداخل الحاضر، فما الخارج الحاضر؟ هو ببساطة حيث الجفاف، حيث يغيب المدُّ والارتداد، ولهذا أهمية أيضًا -إذا ما كان لشيء أهمية- ما دام الخارج؛ لأنه ظلَّ في الخارج، ولأن الخارج ظلَّ في الخارج، ويعتقد الناس أنه أولى بالاعتبار من الداخل، وبعد أن يقال ويفعل كل شيء، وإن كان الداخل هو الأهم، ولو أن هذا ما بدا وقتها في نطاق أضيق. فهذا ما أقصد، أي أقل استحقاقًا للنظر (٤٠).

من هنا، فإن هذا الحدث الجاري الذي بموجبه «لم يحدث تغيير كبير» ليعبّر عن «معنى التعقيد والحراك [الذي] ينتقل من الخارج إلى الداخل ... فينشأ تفاعل بين الداخلية والخارجية يقوم في آنٍ واحدٍ بهدم الأسوار والحفاظ عليها»[٩٩]. إن هذه «دوائر دوَّارة»، كل شيء فيها كأن «تدفق الفضاء يتبع الدوامات الصغيرة والكبيرة العنيفة» التي يسميها قفوفق «الدَّم-البحر»[١٠٠]. وفي هذا الفضاء من يدورون («تيارات الكائن الكوني تدور خلالي» كما كتب إيمرسون) ومن ليس لهم كثير أهمية، ومن أقل استحقاقًا للاعتبار ويبدون في حالة تكاسل خارج دورة السائل[١٠١]. ونستطيع الإمساك بمعنى أوثق لها باتباع الشرح التالي الوثيق الصلة باكتشاف هارفي:

حقق الطب وَثْبةً كبرى عندما اكتشف وليم هارفي الطريقةَ التي تدور بها هذه المادة الثمينة في جسم الفرد الحيّ وتعيد دورتها. وعلى خلاف ثروة البخيل التي تتراكم دون أن تفعل شيئًا نافعًا، لا يمكن استغلال قيمة الدَّم إلّا إذا ظلَّ في حركة دائبة، ويفقد قيمتَه إذا توقف، لكنه لا يُقدَّر بثمنٍ ما دام يزور كل جزء في الجسم ويعاود الزيارة. فكيف يعمل هذا الكنز؟ وبأيِّ عُملة تُجرى معاملاته؟ وما قيم عملاته؟ ربما لم تكن هذه الأسئلة لتعني شيئًا عند هارفي؛ لأن قيمة الدَّم واضحة بذاتها، ولأنه يعدُّه غير قابل للتقسيم، فإن فكرة التقسيم إلى عملات مختلفة القيمة ستبدو له عبثية»[١٠٢].

نكتفي بهذا الحديث عن سيولة البحر الحرة وأسواره أو انعدامها وأهمية الدوران. ويكفي حديث عن مجازات الدَّم. لكن لمَ العودة إلى هذا والإصرار على هذا المجاز - إن كان مجازًا؟ لماذا يُفضَّل هذا السائل من بين العلامات العنصرية التكوينية؟ ولماذا نختار الدَّم والدوران من بين كل مجازات الجسد (بافتراض أن الصور البلاغية والمجازات هي موضوع الحديث)؟ للإجابة صيغ محليَّة عديدة، لكنها تبدو واضحة (ويقال إنها) عالمية. تقول أرليت فارج Arlette Farge: «هاهو الدَّم، السائل الذي لا غنى عنه، رفيق المغامرة البشرية بكل أبعادها البدنية والأيديولوجية وكذلك الروحية»[١٠٣]. فإذا تركنا الحديث عن المادة والوسيلة التي تعرّف البشر (البشر وحدهم) على أساس الدَّم؛ فإن هذا يعني عدم وجود رفقاء آخرين، فماذا عن الماء؟ ماذا عن الجلد والعظم؟ يذكرنا مارك تايلور (الذي يقول الكثير عن الماء في كتابه «**بعد الإله**») أن موادَّ أخرى غنيَّة بالمادة والقوة الرمزية (وتشير إليها أرليت فارج بالأبعاد «المادية والأيديولوجية والروحية أيضًا»)، أهميتها معروفة في كل الحضارات، ومجازاتها المرسلة (العظام والماء) لا تحمل ما يحمله الدَّم من عبء. فهي لم تصل إلى مستوى المنافسة التصويرية المجازية التي وصلها الدَّم. وبالتأكيد فإن السؤال: هل صار تقديس العظام شيئًا من الماضي؟ هل ما زال لدى العظام قصص تحكيها ودروس تلقيها؟[١٠٤]، مازال يتردَّد بشكل مختلف هنا؛ لكن هذا لا يضيف شيئًا إلى حديث الدَّم. فهل الدَّم «نفسه» هو الذي يصرّ؟ وإن كان الأمر كذلك، فما طبيعة هذا الإصرار؟ هل المطلوب ألّا نصدق أن «كائن الروح

عظمـة»، وأن كل صَلـبٍ ذاب فـي الـدَّم[١٠٥]؟ ولمـاذا إحياء وتنشـيط ما يبدو شـيئًا مهجـورًا غريبًـا -مخزونًـا محدودًا مـن المادة التصويريـة المجازيـة- يتميَّز بأصداء مكتومة وتداعياتٍ سياسية مزعجة؟ فماذا -بخلاف لحظة هيماتوغرافيا إيتالو كالفينو الآسـرة أو القـوة المسـتفزة التـي يجتمع فيهـا الدَّم اجتماعًـا لصيقًا مع النار- يسـوّغ خطـاب تكويـن الدَّم الذي انتهجته، أي المسـار العام لنبوءات الدَّم؟ الدَّم شـيء من الماضي، أليس كذلك؟ لكن السـؤال «ماضي من؟» يوحي بإمكانية احتواء الدَّم في مجـال تاريخـي أو ثقافـي معيَّـن. ونكـرّر أن الاختلافـات بيـن الدمـاء سـتوجد عبر محيطـات (المـكان أو الزمـان). ومـا يظهـر حاليًـا، وهـو فـي الغالـب مقصـور على الخطاب الطبي و«اقتصادات الأنسجة»، أن الدَّم -سواء كان واحدًا أو متعددًا- يبدو بعيدًا نائيًا: شيئًا قديمًا وبقيةً من فكر مهجور. والدَّم بالحد الأدنى صار قديمًا بالنسبة إلينا حتى إنه لم يعُد يحمل ذكرى وعد «إكسير الحياة الطويلة التي تمكّن من استعادة الزمن الفائت والسنوات المستنفدة»[١٠٦]. وقد ولَّى زمن هذا الدَّم نفسه. فإن كان له مـكان -فمـن يريـد أن يبعـث سياسـة انتمـاء قائمة علـى الـدَّم- فهو ما يسـميه بييرو كامبوريسي Piero Camporesi «ثقافة الدَّم التي ولَّت» (٢٨). يدلُّ الدَّم حاليًا -على نحو ما- على مرور الزمن، وكأنه بقية من ماضٍ أجنبيٍّ: «تغلغل طعم الدَّم في مجتمع الأمـس العنيف القاسـي غير المعتدل» (٢٧). وهو يشـهد على «منطـق حياة لم يعد موجودًا» (٢٨). وقد وصف فوكو بالفعل كيف «أخلى الطريق شريكا مشهد العقاب القدامى: الجسـد والدَّم»[١٠٧]. ويتفق فوكو في هذا أيضًا مع كامبوريسـي؛ إذ يكتب في «**تاريخ الجنسانية**» *History of Sexuality* عن الدَّم بصيغة الماضي غالبًا، فيؤكِّد لنا أن «رابطة الدَّم ظلت طويلًا عنصرًا مهمًّا في آليات القوة»[١٠٨]. وعلى مدار تلك الفتـرة الطويلـة، فـإن الـدَّم «كان يشـكّل [ولنلحـظ -مـرة أخـرى- اسـتخدام صيغة الماضـي] إحـدى القيـم الجوهريـة». هـذا مـا كان، وهذا ما هـو كائـن. وعليه، ففي الماضي البعيد «كانت القوة تتكلم من خلال الدَّم». فإذا «كان الدَّم واقعًا»، فقد كان كذلـك لأنـه كان لـه «وظيفة رمزية». ففـي ذلك الزمن كان المجتمع، أو يسـتطيع أن يكـون، «مجتمـع دم». وبرغم أن «المرور مـن واحدٍ إلى آخر لـم يحدث دون تداخل وألوان من التفاعل والأصداء، فمن الواضح أن شيئًا جعل مجتمعاتنا تنتقل من كونها رمزياتٍ للدَّم إلى تحليلاتٍ للنزوع الجنسـي»[١٠٩]. وليس معنى هذا أن الدَّم يمكن

أن ينقلب ببساطة فيصير من عناصر مستقبلنا. ومع وجود التداعيات النازية (ليس بمعنى أن يستطيع كاتب مهما كان أن ينسينا أن الدَّم مرتبط إلى الأبد بألمانيا، وهذا شيء لا يقلّل من أهميته العالمية التي لا نزاع عليها[١١٠]، فمن الصعب فيما يبدو تصوُّر الدَّم من عناصر مستقبلنا، بل حاضرنا، وهو أصعب على الأقل من تخيل محيطات بلا شطآن، وقوة بلا حدود، ودم بلا أسوار.

فهل الدَّم شيء من الماضي؟ إن كان الدَّم شيئًا (ربما يشير هيغل إلى أن العظم ربما يكون شيئًا، أما الدَّم فلا، أو ليس تمامًا)، فيبدو أقرب إلى الدقَّة القول إنه مضى وانتهت مسيرته. وبرغم أن صبغ البلاغة بالدَّم أمر هامشيٌّ بلا شكٍّ -وهو ما تسميه سوزان جيلمان «حديث الدَّم»- فإنه لم يزل موجودًا ومؤثرًا بيننا (بل إن مفهوم ضمير الجمع -الذي يشير إلى الأسرة أو القبيلة أو الأمة أو العرق- لم يزل يصحب الدَّم. أم أن الدَّم هو الذي يصحبه؟). فإن كان الدَّم يتكلم إلى الآن، فماذا عن الدَّم في حاضرنا، في حداثتنا السائلة؟ لم أزل غير واثقٍ -غير واثق بشأن ما يفي بهذا، غير واثق من احتمال وقوع محنة دم، اختبار دم أو برهان دم- لكنني سأعرض بعض المعايير الأساسية أو الثانوية، التي سيتكرّر ظهورها في الكتاب. قلت سابقًا إن القوة المستمرة في الدعوة المتكررة «لا للدَّم من أجل النفط» تعمل لإعادة صياغة اهتمامات شديدة سابقة «بالدَّم والتراب» [الأرض] وربما الإفلات منها؛ إذ تعيد إحياء شبح الأيديولوجيات النازية القابعة أو ما يشبهها. أو لننظر في أزمة مرض الإيدز وحالات الدَّم الملوَّث التي لا تُحصى، والتي زعزعت ما كان ليصير ممارسة دولية مستقرة لمفهوم المسؤولية الاجتماعية والكرم الفردي والجمعي: هبة الدَّم. (يحكي تاريخ الدَّم عند دوغلاس ستار Douglas Starr هذه الحكاية عن «تحوُّر» الدَّم وتحوُّله «من مادة سحرية إلى أحد مكونات التشريح البشري» إلى «أساس صناعة كوكبية»، ويضيف كيران هيلي Kieran Healy إضافة مهمَّة في هذا السياق؛ إذ يقول إن «التبرع» أقلُّ أهمية من الدوران، أي جمعه والاستحواذ عليه[١١١]. ثم تبقى أبدًا، وبأيِّ سعر، طريقة يظل بها التمييز بين الدماء موجودًا. «فإن مجتمع العرق والأمة والطبيعة واللغة والثقافة الذي ينقله الدَّم والقرابة لم يختفِ قطُّ من العنصرية الشعبية في الولايات المتحدة» وإن «كانت هذه الرابطة لم

تؤيدها العلوم البيولوجية لمدة نصف قرن تأييدًا يُذكَر»[١١٢]. تحرص دونًا هاراواي Donna Haraway على تعليق لغة التدفق، وهكذا تذكرنا في هذا السياق «بشبكة فطرية [من الفِطْر] من الطبيعة والأمة والجنس والعِرق والدَّم في تاريخ الولايات المتحدة» (٢١٤). وبطبيعة الحال، فإن صورة الدَّم واستحضاره في الخطاب العنصري قد أنشأ ما يبدو أنه منطق حتميّ، منطق دورانيّ، وطبعه على الشؤون (الإنسانية أو غير الإنسانية). الدَّم نفسه -لو وُجِد هذا الشيء- قد أثبت أنه سائل قابل للاتساع والشمول «في الوقت الذي كان يقطِّع الجسد الاجتماعي» (٢٣٢). وفي فترة أقرب، يعبِّر أحد أفلام هوليوود تعبيرًا أوضح عمَّا صار الهدف السائد للوعد السينمائي، إذ يعلن أنه «سيكون دم». وإن هوليوود لتمثل قوة الدَّم بطرائق لا حصر لها، أو على الأقل تعززها في الثقافة الشعبية، وإلَّا ما وُجِد مسوغ لاستثمار دموي في «آلام المسيح» وفي «عصير الحياة»[أ]، أو الموت على طريقة مصاصي الدماء. كما شهد التأليف الأكاديمي والإنتاج الفني طفرات دورية للاهتمام بالدَّم، ينطلق كثير منها (وليس كلها) من اكتشاف القربان المقدَّس [العشاء الرباني] وأهميته في الثقافة القروسطية[١١٣]. لكن الاختلاف بين الدماء -من ثَمَّ- يرتبط بالتمييز بين الماضي والحاضر والدين والاقتصاد والقرابة والسياسة والعِرق والثقافة والتكنولوجيا. وبهذا المعنى أيضًا ينبغي النظر إلى الاختلاف بين الدماء.

لعل من المناسب النظر في ظاهرة مميزة، وإن كانت قريبة مما أشرت إليه بعبارة خطاب 'إسباغ الدَّم'. ودليلنا في هذا الاتجاه صامويل فيبر؛ إذ يصف «عسكرة التفكير» الذي نشهده حاليًا. وقد علَّمنا والتر بنيامين قبله أن هذه الصورة تنطوي على شيء أكبر من مجرَّد الارتباط بين الدَّم والحرب. فالمسألة بالطبع مسألة كلمات ودورتها التاريخية وانتشارها الظاهر والخفي واستمرارها. يشرح فيبر الفكرة فيقول: «برغم أن تاريخ الكلمات ليس بسيطًا أو شفافًا، إلَّا فيما ندر، فإنه دائمًا حامل لأعراض، أي لدلالة، وإن كان ينزع في هذا إلى الإخفاء»[١١٤]. فإذا طبَّقنا هذه الفكرة على الأرض اليابسة التي صارت لنا، لأوحى ذلك بأن الدَّم،

(أ) إشارة إلى كتاب كامبورسي: **«عصير الحياة: دلالة الدَّم الرمزية والسحرية»** Juice of Life: The Symbolic and Magic Significance of Blood. (المترجم)

الكلمة وتدفق الدَّم، تحمل أعراضًا بالقدر نفسِه ومن أوجه مماثلة، وإن كانت خفية بطريقة مميزة. والمقصود أن العسكرة ستكون مثالًا متأخرًا لإسباغ الدَّم، فليس ما يهم هنا كيف يعمل الدَّم، بل كونه يعمل، والنطاق المستقل والفريد الذي يبلغه عمله. ولا عجب وسط خطوطٍ كثيرة متقاطعة أن نجد حبًّا متفردًا للدَّم، إن لم يكن لتاريخ الدَّم. ولنسمِّه «عشق الدَّم» [أ] hemophilia. لكن ما علاقة كلمة 'هيموفيليا' (المزاج النزفي) بالتخفي؟ في هذا السياق أقول إنه يحمل أعراضًا كاشفة واضحة -تاريخيًّا وغيره- وإنه يشهد على حركة واسعة من إسباغ خطاب الدَّم والتفكير بالدَّم، الذي ظهر على سطح محيطاتنا، ويميز موقعنا التاريخي، لكنه لم يزل في حاجة إلى المزيد من التفكُّر. وأعترف أنني هنا أيضًا أظل غير واثقٍ من معناه الدقيق (ووظيفته). لكن المدهش والمهم أن يوهان لوكاس شونلاين، وهو طبيب ألماني، سكَّ كلمة هاموفيلي hämophilie الألمانية في عام ١٨٢٨م لوصف حالة مرضيَّة لا يمكن بحالٍ أن تدلَّ على عشق الدَّم (أنا متأكد أن البعض سيتطوع ويتبرع بتقديم تسويغ لهذا الاختيار المحدَّد للكلمات، لكنني أرجو منهم الامتناع وأطلب منهم النظر في العبثية الواضحة في الإيحاء بأن الناس المصابين بمرض مستعصٍ في الدَّم يشيرون بأية طريقة إلى أحد أشكال وجود مصاصي الدماء). بصرف النظر عن هذه العقبات الدلالية الثانوية، فقد انتشرت الكلمة في المعاجم الطبية الأوروبية الأخرى انتشارًا سريعًا، وظلت مقصورةً على المسارد الطبية المتخصِّصة. فإذا كان إسباغ الدَّم يسترعي انتباهنا، فليس من المستبعد القول إن كلمة هيموفيليا (المزاج النزفي - عشق الدَّم) عملت عمل جزء في آلة احتواء تكون مجرى لتدفق دمٍ أوسع -وأشد تفردًا- أو مجرى عشق عام للدَّم أحاطت به وقيَّدته بهذا المسردِ الطبي وأخفته فيه. ربما كانت تسمية حالة محدَّدة وراء إبهام ظاهرة ذات دلالة أوسع وأهمية اقتصادية وعلمية وسياسية، وهي ظاهرة تتوافق مع رغبة «قفوفق» بأن «يكون كل الدَّم في نهاية الأمر دمنا» (٤٧).

يمكن تتبُّع تاريخ تلك الظاهرة -على نحوٍ خفيٍّ، كما يشير فيبر- التي يصير بها

(أ) لكلمة هيموفيليا Hemophilia معنيان: معنى يشير إلى مرض نزفي وراثي في وظائف تجلُّط الدَّم، ومعنى يشير إلى "إلف الدَّم" في وصف أنواع بكتيرية -مثلًا- من حيث أنواع المزارع التي تنمو عليها. (المترجم)

الـدَّم واحـدًا، ويتطـور العالـم ويتسـع ليكون «بحرَ دم مشـترك»، في مقطع إنجيلي شـهير: «وصَنـع مـن دمٍ واحـدٍ كلَّ أُمَّة من الناس يسـكُنون علـى كلِّ وجه الأرض» (أعمال الرسـل ١٧: ٢٦). وهو يظهر في المسـافة المهمَّة التي تفصل الفولغاتا عن لوثر، والبنوّة عن الدَّم. إن الاختلاف بين القديم والجديد، بين اللاتيني والألماني، معكوس تمامًا في حواشـي الترجمة القياسـية المنقَّحة الجديدة[أ] («وصَنع من أبٍ واحـدٍ كلَّ الأُمـم لتسـكن الأرض كلها»، وهذا حسـب ترجمة جيورمـي اللاتينية)، حيث تنسـب الصيغة الجديدة إلى «المرجعيات القديمة»: «من دم واحد» (كما في ترجمة الملك جيمس: «وصنع من دمٍ واحدٍ كلَّ أُمَّة من الناس يسـكنون على وجه الأرض» كمـا تقـدّم ترجمة لوثر الألمَانية). وسـنعود كثيرًا إلـى الولايات المتحدة، حيث استمرت أهمية أعمال الرسل ١٧: ٢٦ في «حديث الدَّم» الأمريكي في القرن التاسع عشر مثلًا، وقد كان حاضرًا بقوة كما يبيِّن بول غودمان وسوزان جيلمان[١١٥]. وتبيِّـن سـوزان جيلمـان تحديـدًا أن الـدَّم آخـذٌ فـي التغلغـل فـي خطابـات العلـم والروحانيـة، وقد عزز أهمية الخلفيات المنظومية داخل نظام حكم سـائل، وحيث تعمل الأسـوار والتدفقات معًا. ولنا أن نقرأ هنا أشـكال التوتُّر والتعاون بين مساعي الحفـاظ علـى انفصال الدماء («الغريب أن دماءنـا/ بلونها ووزنها وحرارتها جرت كلها معًا/ ويطمس هذا التمييز، لكنه يظل/ في الاختلافات جبارًا عتيًّا، وهذا تعبير شكسبير عن الفكرة في مسرحية «**الأمور بخواتيمها**» *All's Well that Ends Well*) وعـن الحلـم الإنسـانوي العام بعالـم واحـد، بدمٍ واحدٍ مـن قاعدة القطـرة الواحدة وصـولًا إلـى عالم الـدَّم الواحد. ومهما كان الأمـر، كما يقول قفوفـق: «لم يحدث تغيير كبير، فأنا أسبح وأستمر في السباحة في البحر الدافئ نفسه». الدَّم مهم والدَّم يحكم، ولو على نحو ملتبس التباسًا غريبًا. وكما تقول جيلمان نفسها، في الولايات المتحـدة الأمريكيـة «ليس لاسـتخدامات الـدَّم معنى واضح، ففـي المعنى الحرفي والمجـازي يظل الدَّم ظاهرة بيولوجية عنيدة ورؤيـة للتجانس العِرقي»[١١٦]. وهذا سبب آخر يدفعنا إلى قراءة ملفيل قراءةً جيدةً بالإضافة إلى الأسلوب الهيماتولوجي (الدموي) في السياسة الأمريكية.

(أ) يقصد هنا أن في متن النسخة القياسية المنقحة الجديدة From one ancestor (من أب واحد) بينما في حاشيتها: "other ancient authorities read "From one blood (تقول مرجعيات قديمة أخرى «من دم واحد»). (المترجم)

معنى هذا أن الدَّم يهمُّ وإن لم يُفهم. فهو يظل كلمة مفتاحية لثقافة ومجتمع تمثل فيه الهيموفيليا (عشق الدَّم) حالةً عامَّةً وإن لم تكن عالمية شاملة، وهذا ما أودُّ طرحه. أكرر أن الدَّم كلمة تتضمَّن أكثر كثيرًا من الاهتمام القروسطي المفرط أو الأوهام النازية. الدَّم كلمة، لكنها أكثر من كلمة آتية من الماضي، بل هي إلى حاضرنا أقرب، تتخلَّل ترتيب الأشياء بطرائق لم نتعرف إليها حتى الآن. فنحن مثل «قفوفق» نعيش في محيط أحمر، وتمر بنا الدمويات - وهي تكوينات محتواه وفي الوقت نفسِه متسعة حاوية ذات طبيعة سياسية بيولوجية، ولا أقصد بهذا استحضار (أو استخلاص جوهر) الغرائز الدموية، لكني آخذ قول «قفوفق» عن تخفّيها مأخذ الجدّ. فإن هذه الغريزة، التي لا يمكن إلَّا الإشارة إليها مرة أخرى بكلمة «هيموفيليا» (عشق الدَّم)، تظهر كما يقول «قفوفق»: «بسرية كاملة، مع ظهوري الدائم بمظهر الشخص المتحضر المؤدب مثلكم جميعًا». ومع هذا، تظل هذه الغريزة الدموية «مرتبطةً بمعنى الدَّم بوصفه 'دمنا'، أحمله داخلي كما تحملونه بتحضُّر وأدب»[١١٧]. وليس فيما يقال هنا ما يقصد ترديد القول الذي يثير خلافًا: إن «الدَّم أحد أقوى الرموز الإنسانية وأشدها حضورًا». وإن «طريقة فهمنا هذا 'العصير الخاص' تشكّل طريقة تسيير حياتنا واختيار شركائنا وبناء مؤسساتنا والتعبير عن ثقافتنا»[١١٨]. بل إنني أودُّ أن أدخل في لبِّ الأمور وأقول: برغم أننا نسبح في بحر دم، فلم يحدث أن الدَّم تناثر في كل مكان، في وجود الأسوار أو في غيابها. والواقع أنه لا القانون ولا العلم ولا القرابة ولا اللاهوت ولا الأدب أشياء يحدِّدها الدَّم أو تعتمد عليه أو على أحد تجليات الدَّم أو تصوراته. أي إنه من العبث ادعاء أن الدَّم أمرٌ إنسانيٌّ عامٌّ، مثلما قال فوكو إن النزوع الجنسي إنسانيٌّ عامٌّ. ومحلُّ النظر هنا الطريقة الخاصَّة التي يدور بها الدَّم، والطريقة التي يتكلَّم بها ويُتكلم عنه بها، الطريقة التي يحكمنا بها ويسودنا؛ وربما يبدأ الأمر بحقيقة أن مفهوم الجسد الجمعي -سواء كان أسريًّا أو قبليًّا أو أمميًّا أو عرقيًّا- موجودٌ في الغرب المسيحي، وأبطاله التاريخيون يُصوَّرون بأنهم من دم واحد. كيف تحوَّل الدَّم إلى محيطٍ من الدَّم؟ كيف صار لهذا المحيط خطوط فاصلة في حين صار الدَّم عامًّا عالميًّا؟ إن العلاقة بين الدَّم والمجالات المنفصلة -البحار التي تفصلها الأسوار- التي تعرف منطقة حضارية محددة (ما يختار كورماك مكارثي ويسميه «حمرة المساء في

الغـرب») هـذه العلاقة لا تفصل ببسـاطة بين محيط أحمر وآخـر؛ بل إن التعبير عن هذا الفصل على أسـاس «عنصر» واحد، أي تصوُّر وجود أسـوار بين الدماء وسـط محيـط مـن الدَّم، مثـال للتمييز بين الدماء في العالم، وكذلـك لفصل مجالات الدَّم - كل هـذا يشـهد بوجود قدرة تكويـن دم Hematopoietic بالغـة التطوُّر، أي على إسباغ الدَّم، لا يمكن فهمها بتسطيح وتخفيف أنهار الدَّم التي بغض النظر عن ذلك يبدو أنها تجري خلال هذا التعبير. فكما يشرح لنا «قفوفق»: «لأنه من اللحظة التي يصيـر فيهـا الدَّم 'دمنـا'، تتغيَّر العلاقة بيننا وبين الـدَّم، أي إن ما يهم هو الدَّم ما دام 'دمنا'، وكل ما عدا هذا، ونحن منه، يقل أهمية»[١١٩].

نسيان الدَّم

منذ «'درجات الدَّم' العديدة عند شكسـبير» و**فاوسـت** مارلو **وفاوسـت** جوته، وعلـى الأقـل عن طريق دانتي مرورًا بـ«نافورة الدَّم» عند بودلير (في «**أزهار الشـر**» *Les fleurs du mal*)، وروايـة «**موبـي ديـك**» لملفيل، ورواية «**دراكولا**» لسـتوكر، وصـولًا إلـى كالفينو ومكارثـي، يجري الدَّم فـي الأدب والفلسـفة ويرويهما[١٢٠]. وينظر آدم سميث Adam Smith –على سبيل المثال– فيما سماه «قدرة الدَّم» على «الوجود في المآسي والرومانسات دون سواها»[١٢١]. وقد أعلن نيتشه عدم موافقته على هذا، وتحدَّث بقوة عن الكتابة بالدَّم، ويقول لنا هذا عن كل ما كتب، فزرادشت عنـده لا 'يحـب' سـوى 'مـا يكتبـه المرء بدَمِـه. فاكتـب بالـدَّم وسـتعلم أن الـدَّم روح'[١٢٢]. وتعلَّـق بابيت بابيتـش Babette Babich على هذا الموضوع التقليدي الذائع، فتؤكِّد أننا ينبغي أن نأخذ نيتشه بما قال حرفيًّا، فنقرأ كلماته الدموية الصعبة (٢٩). رغـم أنـه ليـس واضحًا تمامًا إن كان ما تشـير إليه بابيتش هنا هـو الدَّم الذي يصرُّ نيتشه على الكتابة به، فهي تشير إلى أن للأمر أهميةً كبرى. فالدَّم يورط آخرين. تقول بابيتش: «تعبِّر الكلمات المكتوبة بالدَّم عن الشـغف الذي يرتبط عند هايدغر بالفلسفة عند نشأتها» (vii). وما كان سبينوزا قبله ليعترض على الأرجح، فهو –كما سنرى– مـن قـدَّم صـورة «دودة صغيـرة تعيـش فـي الـدَّم، كمـا نعيـش نحـن فـي الكون»[١٢٣]. ولم يكن هيغل ليرفض هذا، وقد قال –فيما يُعَدُّ تصويرًا مبكرًا للكون

عند كالفينو- إن «الفكرة المطلقة [der absolute Begrif] يمكن أن تُسمَّى جوهر الحياة البسيط، روح العالم، الدَّم الكوني [das allgemeine Blut] الذي لا يقطع حضوره الدائم، ولا يعطله أي اختلاف، هو في ذاته كل اختلاف، وهو كَبْت كل اختلاف، وهو ينبض داخل نفسه، لكنه لا ينتقل، يهتز داخليًا، لكنه في حالة سكون. فهو متطابق مع ذاته؛ لأن الاختلافات من النسيج نفسِه، أي إن هذه اختلافات كالعدم»[١٢٤]. إن الدَّم، «هذا التيار العالمي» (١٠٦)، اختلاف وعدم اختلاف، لكنه ينبض ويتذبذب، والدَّم هو ما يُحدث كل اختلاف. والاختلاف الذي يُحدثه هو ما يملأ بحار الفلسفة ويجعلها تفيض. «إن اضطراب اللانهائية غير المحدود لهو نبض الحياة الأبدي»[١٢٥]. وفي النهاية، يهدم الدَّم أسوار القصص الخيالي والتصوير والتأمُّل غير الراسخة، ويصير جزءًا لا يتجزَّأ من السياسة، **سياسة الدَّم**. ويشير هذا أيضًا إلى المحيط الأحمر الذي يفيض على الحداثة كما ابتدعه توماس هوبز Thomas Hobbes.

بدأنا عرضنا وسنواصله من زوايا عدَّة، ورأينا أن هوبز كان أولَ من أدخل اكتشاف وليم هارفي الجديد -أي الدورة الدموية- في الفلسفة السياسية والاقتصاد السياسي. وكان هوبز -وهو من وصف هارفي بأنه أولُ من قدَّم علم جسم الإنسان الحقيقي- من بدأ اتجاهًا جديدًا حين كتب عن «إسباغ الدَّم على الدولة (الكومنولث)»؛ (لأن الدَّم الطبيعي بالمثل مصنوع من ثمار الأرض، فهو يدور ويغذّي في طريقه كلَّ عضوٍ في جسم الإنسان)[١٢٦]. وهكذا يعلن هوبز عن الخطر الديمغرافي المرتبط بدم الحشود الأجنبي (يقول جوناثان ميلر: «يبدو أن الدَّم شعب»)[١٢٧]. ويستخدم جيامباتستا فيكو Giambattista Vico هذا الاكتشاف استخدامًا علميًّا جيدًا، وربما يختم بذلك مسألة إسباغ الدَّم على الخطاب، فيجعلها ضمن «مناهج الدراسة في زماننا». يقول فيكو: «سننظم خطابنا ونناقش الأدوات أولًا، ثم الوسائل المساعدة لمناهجنا في الدراسة. أما الهدف فينبغي أن يدور مثل مجرى الدَّم في جسم العملية التعليمية كله. وبناءً على هذا، فإن خير موضع لدراسة نبض الدَّم هو حيث يحسُّ النبض الشرياني بأعلى درجة، فإن الهدف من مناهج دراستنا سوف يعالج في الموضع الذي يبرز فيه بأعلى درجة»[١٢٨]. وعليه، يعاد

طرح «العلم الجديد» عند فيكو بوصفه علم الدَّم، هيماتولوجيا، ويعمل دائمًا بوصفه علمًا سياسيًّا، وسرعان ما يعتمد على الديموغرافيات [الإحصاءات والتوزيعات السكَّانية] (كما يبيِّن فوكو وكالفينو). الدَّم يبقى، كما قلت، أو يواصل التدفق، ليس في السياسة الحديثة فحسب، بل يدور كمجرى دم يجري في الشوارع وخلال كامل الجسد السياسي من صلات القرابة وصولًا إلى الأُمَّة، ومن القبيلة إلى العِرق. ويفسر ذلك أنه إلى يومنا هذا فإن «حكومة الولايات المتحدة الفيدرالية، من خلال مكتب الشؤون الهندية (BIA)، ما زالت تستخدم «كمية الدَّم» blood quantum[أ] مجازًا ومقياسًا للهوية 'الهندية' [الأمريكيين الأصليين] ... فمنذ أقل من قرن، كانت درجة الدَّم تختلف بين أبناء القبائل من 'الدَّم الكامل' حتى ١/ ٢٥٦ . والنطاق الآن أوسع كثيرًا: من الدَّم الكامل حتى ١/ ٢٠٤٨»[١٢٩]. وهذا -بحقٍّ- هو حكم الأغلبية. ولا ننسَ «حكم قاعدة القطرة الواحدة» وآثارها المستمرة، وما أشارت إليه آن نورتون Anne Norton بوصفه «طقوس الدَّم عند أنصار ما بعد البنيوية»[١٣٠]. تجد نورتون مصادر هذه الطقوس في أوائل العصر الحديث، فتقول إن «الدَّم يتدفَّق ... ليس في ميدان المعركة فحسب؛ بل بين الرجال والنساء في الجنس، بين الأم والطفل في الرحم وعلى صدرها، بين جيل والتالي له»[١٣١]. وتؤيد لوسي إريغاراي Luce Irigaray القولَ إن «المرأة هي حافظة الدَّم»، ومن هنا تأتي دعوتها إلى العمل على «ميتافيزيقا مستمدَّة من الرغبة الأنثوية ... [التي] بها تصور الوجود كأنه مواد أو أشياء سائلة وليست صلبة. فالسوائل تختلف عن الأشياء؛ لأن ليس لها حدود معيَّنة. فهي غير مستقرة، ولا يعني هذا أنها بلا نسق. فالسوائل ترتفع وتتحرَّك»[١٣٢]. محيطات بلا شطآن، قوة بلا حدود، دم بلا أسوار. تعيدنا إريغاراي إلى باومان وإلى كالفينو، إلى القانون وإلى الأدب وإلى التمييز الجنسي في الدم، التمييز بين الدماء مرة أخرى. تصفه بيغي مكراكن Peggy McCracken إذ تصرُّ على حداثة هذه القروسطية، فتقول: «إن التمييز الجنسي في

(أ) تُعرف كمية دم الشخص بوصفها جزءًا من أسلافه، أو من مجموع أسلافه، فالذين تمَّ توثيقهم على أنهم أمريكيون أصليون بدم كامل جميع أسلافهم أمريكيون أصليون. لكن -على سبيل المثال- الشخص الذي يكون أحد والديه هنديًّا أصليًّا بدم كامل والآخر ليس له أصول هندية أصلية، تكون كمية الدَّم لديه ١/ ٢. (المترجم)

الدَّم في الأدب لا يقف عند رجع صدى آراء طبية، أو دينية أو شعبية، عن الاختلاف الجنسي. بل إن النصوص الأدبية حين تستحوذ على الآراء الثقافية حول دم الرجال ودم النساء وتعدلها، فإنها تفضح المنظومات الجنسية التي تقوم على هذه الآراء»[١٣٣]. وبين الأدب والسياسة والكلمات والدَّم (وهو تقسيم يجحف دوران الدَّم خلال عوالم لغوية ومؤسسية واضحة، لكنه يشهد بالهيماتولوجيا أو فقه الدَّم الذي أحاول تمييزه)، ومن ثَمَّ بين الكلمات والدَّم، صارت أغلب الدول الحديثة -دول مصاصي الدماء- تستخدم المفهوم القانوني للمواطنة القائم على أشكالٍ من قاعدة حق الدَّم أو تعبيرات عنها. فالدَّم في القانون، والدَّم هو القانون، وقوة القانون وعنفه تدور حولها قراءة دريدا، بعد والتر بنيامين، وحول قوة الدَّم (واللادموية). ويوغل دريدا في الأمر حتى يصل التفكيك بتاريخ الدَّم وتاريخ مستقبله. يقول دريدا: «فما ينتظر أن يأتي من التفكيك، أعتقد أن شيئًا آخر يجري في عروقه، ربما بلا بنوّة، دم مختلف تمامًا أو شيء مختلف تمامًا عن الدَّم، وليكن أشد الدَّم أخوية». إن «النَّسَب غير النقي» هذا ربما سيحيد عن إنشاء «قانون يجعل الدَّم يتدفَّق، ويجعل من الدَّم ثمنًا يُدفع»[١٣٤]. ربما إذا نظرنا من منظور القانون والقرابة وعلم الأعراق والاقتصاد السياسي والعلاقات الدولية (والشخصية)، والأهم من هذا والأبرز تاريخ الطب، لرأينا أن الدَّم في قلب الأشياء. فهو في قلب الاقتصاد، وما سماه دوغلاس ستار «تاريخًا ملحميًا للطب والتجارة»[١٣٥]. فمنذ اكتشاف هارفي، الذي ذكرته بالفعل، مرورًا باهتمام ماركس بـ «دم العمالة الحيّ»، ووصولًا إلى دراسة ريتشارد تيتموس Richard Titmuss عن «علاقة الهبة»، وهي فتح في مجالها تأخذنا «من الدَّم البشري إلى السياسة الاجتماعية»، فإن مركزية الدَّم بالنسبة إلى الاقتصاد السياسي وإلى «اقتصادات الأنسجة» ودوره التشكيلي في سوق السِّلع البشرية، وهو ما يسميه كاوشيك سوندر راجان Kaushik Sunder Rajan «رأس المال الحيوي»- أمرٌ لا سبيل للغفلة عنه أو إنكاره[١٣٦]. وعلى ذلك، فإن كاثرين ولدبي Catherine Waldby وروبرت ميتشل Robert Mitchell يشيران إلى النظام الدولي للتبرع بالدَّم والأجهزة المعقَّدة التي يعتمد عليها، ويؤكدان أهمية البُعْد الاجتماعي في «اقتصاد الدَّم»، وهما يرجعان صدى شكوى «قفوفق» من أن «شكل الدوران لم يَصر شكلًا من الدوران يشمل كلَّ المواطنين ويحيي الجسد السياسي،

بل صار شكلًا من الدوران الذي يفصل بين أنواع السكان؛ لأنه هو تحديدًا ما يصل بينهم ... إن قدرة الهبة على الدوران في الأنسجة بها إمكانية إفساد الجسد السياسي بدلًا من تعزيزه»[١٣٧]. يتحدَّث الاثنان بشكل أعمَّ عن استخدام «السلع البشرية» (هذا تعبير كيران هيلي)، فيكشفان «مدى توسُّع استراتيجيات الاستحواذ التي كانت من قبل مخصَّصة للعالم الثالث -مثل الحق المقرر في الاستحواذ على الأرض الخالية terra nullius- لتشمل مواطني دول العالم الأول»[١٣٨]. يتبع برونو لاتور Bruno Latour فيكو حين تكلم عن «تدفق دم العلم» (عن طريق اتباع طرق دوران الحقائق نستطيع إعادة بناء الجهاز الدوري للعلم كاملًا، وعاءً دمويًّا بعد آخر). فإن «تدفق دم العلم» سيوسع المدَّ الأحمر، وفي الوقت نفسِه يفرض تحديد «ذروة الدَّم»[١٣٩]. ونعود من العلم إلى الأدب كما يفعل تي. إس. إليوت بنجاح كبير. يسأل إليوت سؤاله المشهور: «ما العمل الكلاسيكي؟»، ويستخدم صورة الجسد السياسي وموضوعاته مع مفهوم الدوران. يقول إليوت: «يجب أن نذكِّر أنفسنا أن أوروبا كلٌّ واحدٌ (وهي -رغم تشوهها المتواصل- الكيان الذي يجب أن ينشأ عنه أيُّ تناغم عالمي أكبر)، وكذلك فإن الأدب الأوروبي كلٌّ واحدٌ، لا يمكن لأحد أعضائه الكثر أن يزدهر إن لم يَدُر مجرى الدَّم نفسه في الجسم كله. ومجرى الدَّم للأدب الأوروبي هو اللاتينية واليونانية، ليس بوصفهما جهازين دوريَّين، بل بوصفهما جهازًا واحدًا...»[١٤٠].

إن عوالم الأدب والفلسفة والقانون والسياسة وعلم الأعراق والاقتصاد السياسي والطب والسياسة العامة الاجتماعية- كلها يقطعها إسباغ الدَّم على الخطاب. فالدَّم ينفذ من أحدها إلى الآخر. إنه ليقسمها ويوحدها، مما يشهد بشيء يتجاوز مجرَّد التمييز بين الدماء الذي يعتمد عليه. وهو يكرر سِر الدَّم الخفي، ويبقي عليه خفيًّا كموقع اختلاف، اختلاف عالمي مهم وغير مهم في آن واحد. وهو يتكلم دائمًا عن علاقتنا بالدَّم أو عنف الدَّم Blutgewalt، كما يسميه بنيامين، وبعشقنا العام للدَّم، لكنني بسّطتُ الأمور بلا شكّ. وإن مثلي مثل راوي قصص كالفينو، الذي نقلت عنه كثيرًا: «لست واثقًا أن الخطوة التي خطوتها إلى الأمام هي بالفعل إلى الأمام. لأنه منذ اللحظة التي يصير فيها الدَّم 'دمنا'، تتغيَّر العلاقة بيننا

وبيـن الـدَّم، أي إن ما يهم هو الدَّم ما دام 'دمنـا'، وكل ما بقي -ونحن ضمنه- أقلُّ أهمية»[١٤١]. كل ما بقي، كل شيء بالفعل. كل شيء إلَّا الدَّم؛ والدَّم في كل شيء. يحكـي إدواردو غاليانـو Eduardo Galeano أن «عالـم اقتصـاد مـن غرينـادا [فـي الكاريبـي]، هو ديفيس بودو، اسـتقال من صندوق النقـد الدولي وكتب في خطاب الـوداع: «الـدَّم أكثر من اللازم، كما تعلمـون، حتى إنه يجري أنهارًا. كما أنه يجف، وهـو يتملكني، وأشـعر أحيانًـا أن كل صابون العالم لا يكفي لتطهيري من الأشـياء التـي فعلتها باسـمكم»[١٤٢]. إن كلَّ شـيء يبدو كأننا نكتفي بتكـرار «نبض المحيط الذي صار مدفونًا فينا، المحيط الأحمر الذي كان من قبل بلا شطآن تحت الشمس». إلى أيِّ بُعْد يصل هذا المحيط الأحمر؟ قلت إنه ليس إنسـانيًّا عامًّا، لكنه يمكن أن يصير عامًّا؛ بل كوكبيًّا، دمًا عامًّا واحدًا وعشقًا متزايدًا للدَّم، ولكن إسباغ الدَّم على الخطـاب لا بـدَّ أن ينتـج عالمًـا مـن المحيطـات بـلا شـطآن، وقـوة بـلا حـدود، ودمًا بلا أسوار.



الباب الأول

دولة مصاصي الدماء

يقع كتاب الدَّم في بابَيْن، كلّ منهما في ثلاثة فصول. في هذا **الباب الأول**، نعيد النظر في ثلاثة من مفاهيم الحداثة (الأمة والدولة ورأس المال)، فندرسها من حيث علاقتها بالدَّم، أي مجتمع الدَّم والجسم السياسي غير الدموي ودم الفكر الاقتصادي. ويقوم طرحي على عددٍ من التحفظات تتعلّق بنظرية التشبيه أو المجاز التي تستند إليها أغلب أدبيات الدَّم. وسنرى مرارًا أن توزيع الدَّم بين العوالم والمجالات، ومنها التمييز بين الدَّم الحرفي (أو «الحقيقي») والدَّم المجازي (أو الرمزي)، آلية أساسية لتوزيع الدَّم وأعماله في المسيحية. تتضمَّن «الهيماتولوجيا السياسية» في المسيحية، الهيموفيليا، أي عشقها الدَّم، أبعاد الدَّم غير السياسية أيضًا، بينما توجد خصوصية الدَّم بوتيرة متصاعدة في مجالاته المختلفة (الاقتصاد والقانون والعلم وغيرها)، ولا تسمح هذه الخصوصية لأيٍّ من هذه المجالات بشغل مكان الصدارة. وعليه، لم يكن الدَّم مادة بالمعنى الفسيولوجي أو الطبي ابتداءً ثم اكتسب لاحقًا أبعادًا رمزية، بل إنه تداخل وانتشر أو دار في أوصال المفاهيم الثلاثة التي تشغلنا هنا.

يعتمد مجتمع الدَّم -أي «قرابة يسوع»- على مفهوم يُفترض خطأً أنه قديمٌ وعالميٌّ، وهو أن المجتمعات خرجت أو تعتقد أنها خرجت من مادة واحدة، وأسعى في **الفصل الأول** إلى أن أقلب الترتيب الزمني لهذا الادعاء فأقول إن المشاركة في الدَّم التي يرعاها طقس القربان المقدَّس هو ما أنشأ مجتمع الدَّم، ومنه نشأت أنثروبولوجيا عالمية. من هنا فإن الاعتقاد باستثناء طائفة والتمييز والإقصاء على أساس الدَّم (نقاء الدَّم في إسبانيا القروسطية والقوانين العنصرية النازية) ينبغي أن يُنظر فيها على ضوء هذه القاعدة، وتكوين مجتمع الدَّم الذي يضمُّ كل المسيحيين في القرون الوسطى وما بعدها. من هنا فإن الدَّم في قلب «الثورة البابوية»، أي

الثورة الانضباطية التي تعيد -**أولًا**- تشكيل وطرح سِر الجسد بوصفه جسد أعضاء الكنيسة المرئي، **وثانيًا**: سلطة البابا الأرضية (الحروب الصليبية)، **وثالثًا**: مجتمع المسيحيين المتوحد في دم المسيح الطاهر. ومن أراد استكشاف أصول الأُمَّة والعِرق على الأقل، فعليه بالبحث في الدَّم. وإن الغياب اللافت لموضوع دم المسيح الطاهر عن الكتابات التنظيرية عن العِرق ليشهد بتواري المسيحية عن النظر النقدي.

في قلب مجتمع الدَّم هيماتولوجيا سياسية ومفهوم عن علم الأجنَّة يتمركز حول الدَّم، أي عن القرابة أو وحدة الدَّم. وفي **الفصل الثاني**، وعنوانه الفرعي: «**دولة مصاصي الدماء**»، أبحث في النطاق التاريخي لهذه المفاهيم والأفكار المترسخة وأهميتها التي تتجاوز أيَّ بُعد «ديني»، وتشهد بالتغلغل الواسع العميق للدَّم في العالم المسيحي كلِّه. ثم أنتقل إلى ذلك الغياب المدهش للدَّم في العصور الوسطى إلى الآن عن أغلب التأملات والتمثيلات الصريحة للجسد السياسي. أقول المدهش بسبب التعارض الذي نشأ مع انتشار الدَّم كما ذكرت. الدَّم يشبه المسيحية، في صفات تكوينها وأبعادها، وهكذا فإن الدَّم جوهريٌّ وغائبٌ معًا، ولا نجده -مرة أخرى- إلَّا في كتاب هوبز «**الليفاياثان**» وما بعده. كان هوبز صديق وليام هارفي، مكتشف الدورة الدموية، وتلميذه. استخدم هوبز فكرة مضخَّة الدَّم (التي سبقت مضخَّة الهواء عند بويل التي وثَّقها شابين وشافير)، وأدخل تيارات الدَّم في الخيال السياسي الليبرالي. يمكن تتبُّع مكان الدَّم في هذا التراث السياسي والقانوني في النصوص التأسيسية للفكر السياسي الحديث وصولًا إلى مظاهر الدَّم في الأمريكتَيْن حتى قاعدة «القطرة الواحدة» المُشينة وما بعدها.

وفي **الفصل الثالث**، وعنوانه الفرعي: «**المسيحيون والمال**»، أصف كيف تلقف الفكر الاقتصادي مصطلح الدورة الذي أعاد هارفي سكَّه فربط بين الدَّم والمال، وهو رباط قديم لم يزل صامدًا ويتجدَّد، وقد استخدمه هوبز استخدامًا جديدًا شاع بعده حتى خارج دائرة الفيزوقراطيين. وقد كان لماركس أثرٌ كبيرٌ في ربط الرأسمالية بالمسيحية، بالمال ومصِّ الدماء، وربط المال بالدَّم؛ لكنني أتوسَّع في تفصيلة لم تلقَ اهتمامًا كبيرًا في نصٍ تأسيسيٍّ في غير هذا المجال، وهو مسرحية شكسبير

«**تاجر البندقية**»، حيث منع شايلوك من الوصول إلى «الدَّم المسيحي»، وكان هذا التحريم نفسه أداة الإنعام عليه بتجريده من ممتلكاته. تمتزج هنا محورية مراعاة نقاء الدَّم المسيحي وحرمته بالمفاهيم الاقتصادية، حيث تعزِّز السيولة أعمال رأس المال، وفي الوقت نفسِه تستنسخ التراتبيات الاجتماعية والسياسية، وكذلك اللاهوتية والعنصرية.



الفصل الأول

الأُمَّة

(قرابة يسوع)

ممّ يُصنع المجتمع؟

السؤال نفسه غريب، لكن الأغرب إجابته التلقائية، التي تُقدَّم منذ أرسطو إلى مين Maine تحت غطاء العمومية العالمية، وفي الوقت نفسِه تدَّعي التحرُّر منه، وتقول إن المجتمع مصنوعٌ من مادة واحدة مشتركة. وربما يكتنف الالتباس معنى فعل **الصنع** في هذا السياق؛ لأنه إذا كان المجتمع (الأسرة أو العشيرة أو القبيلة أو حتى الأمة) يُصنع من مادة واحدة، لجاز افتراض أن المجتمع **معطى**. من هذا المنظور، فإن القول بصناعة المجتمع يعني أنه كائن، أي إنه موجود متزامنًا، وممتدًّا بالتوازي مع المادة التي يُصنع منها بالفعل دائمًا ويتشارك أعضاؤها فيها مسبقًا. ومن جهة أخرى، فإن فعل الصنع ربما يعني أن المجتمع يُنتَج، أو يُحوَّل إلى ما هو عليه بمعنى أن مادته ليست معطاة، بل هي المنتج التحرُّري لفعل جمعي، سحري أو شعائري، أو نتيجة عملٍ جاهدٍ لاحق، لنقل قانونيًّا أو تعاقديًّا، ينتج المشترك بوصفه مادة (وليس بالضرورة بوصفه جوهرًا)، ويأتي بهذه المادة معه، أو بوصفها ذاته. في صياغة بيتر فيتزباتريك، التي تلخص قرونًا من الفكر السياسي والانثروبولوجي: «الفعل يخلق المجتمع، لكن المجتمع مخلوق بالفعل حتى يؤدي الفعل»[1]. بين الكينونة والفعل والمنح والإنتاج، يمكن القول إن المجتمع دائمًا **يُعطى أو بالفعل يُنتج**.

ولنا أن نخطو خطوةً أخرى ونستحضر مع روبرتو إسبيزيتو أن المصطلح ومرادفاته أصابهما في هذا السياق تحديدًا تحوُّل من نوع ما، أو ترجمة خاصَّة به. فلم تكن الصيغ القديمة للقول بأن المجتمع معطى قد أكسبته معناه اللاحق. وبتعبير

بسيط، ما 'أعطى' لم يكن في البداية يشير إلى مادة مشتركة ولا إلى ملكية مشتركة. يتتبع إسبوزيتو أصل كلمة مجتمع community اللاتيني munus، ويشرح بالتوسُّع في طرح معنى قديم لمفهوم «العطية»:

> تشير كلمة munus (عطية) إلى شيء جاء نتيجة عطاء، لكنها تدلُّ على ما نعطيه وليس ما نتلقاه. تسقط كل العطايا على فعل العطاء المتعدي. ولا تشير الكلمة بحالٍ إلى استقرار ملكية ولا الديناميكية الاستحواذية لشيء اكتسب، سوى بالخسارة والنقص والنقل. وهي «تعهد» أو «ضريبة» يدفعها المرء وجوبًا. والعطية هي الواجب المتعاقد عليه، ويخصُّ الغير، ويتيح هذا تحررًا من الواجب[٢].

ليس المجتمع مصنوعًا ولا متشاركًا فيه بالمعنى الحرفي، بل هو موقع استلاب لم يسبقه تملُّك. إنه فقدان وانتقاص وتحويل[٣]. لا يمكن بحالٍ التقليل من أهمية «سوء الفهم» هذا، فعليه يقوم تصوُّر المجتمع على صورة الهِبة أو العطية، فيرى نفسه ملكية شائعة وليس واجبًا مفروضًا. وهو سوء فهم لأن المجتمع ليس بملكية ولا استحواذ. وأكرّر أن المجتمع لا يُصنع ولا يُمنح، بل يستلب. وكما يقول إسبوزيتو: «الأرضية المشتركة بيننا هو لاشيء (انعدام) الشيء» (٨).

يدرك إسبوزيتو تمامًا أن سوء الفهم هذا يمثل تطورًا حديثًا. وهو يجعل هوبز أصل اتجاه مسار يفضل **الحرية** (وحماية وحفظ ما لدى المرء ويمتلكه) على **المجتمع**. من الواضح أن المصطلحين يرتبطان بمفهوم العطية بعلاقات مختلفة، وعليه فإن خطأ الطرائق (الحديثة) مفهوم. لكنه كذلك قابل للاستدراك. ولهذا فالسؤال المطروح هو: أين الخطأ؟

يقول إسبوزيتو: «إن أردنا استكمال الإطار التصنيفي والدلالي الذي يؤدي وظيفة الفرض المسبق للنسب المجتمعي قيد الدرس هنا، لا بدَّ أن نتحوَّل للحظة إلى المفهوم المسيحي للمجتمع» (٩). هذا تحوُّل بسيط لكنه مهمٌّ؛ لأن ما يصفه إسبوزيتو بافتراق الطرق (يتحدَّث إسبوزيتو عن «نقلة مزدوجة») يرتبط ارتباطًا وثيقًا بما سينسبه لاحقًا إلى هوبز وإلى السياسة الحديثة، وهو تحديدًا إبراز الملكية والاستحواذ ومنهما إلى الحفظ والحماية. وقد ظهر من بداية المسيحية حضور

مسارين مميزين داخلها: **الأول** هو «التاريخي المؤسسي»، **والثاني** هو «اللاهوتي الفلسفي» (٩).

> يبدو أن **المسار الأول** يتبع مسار تزايد طمس سمة الازدواج في مفهوم العطية ويتجه إلى تيار معنى «الاستحواذ» الذي يُضحى من أجله إلى الآن بمبدأ **القراءة الأصعب للمجتمعات (وهي الأقوى)**. يرتبط مفهوم المجتمع المأخوذ في كل المسارد القروسطية بمفهوم «الانتماء»، بمعناه المعاصر الذاتي والموضوعي: المجتمع هو ما ينتمي إلى الجمعي، وهو ينتمي إليه بوصفه نمطه الأساسي الصحيح: كيان مجتمعي communitas entis. ولكن مع الزمن، تتخذ السمة الخاصة المحلية لهذا الجمع شكل الأرض المحددة، كما يبرز في التقارب في الاستخدام بين مفهوم المجتمع والمواطنة والحِمَى أو الحصن، وللأخيرة لاحقة تدلُّ على الدفاع عن الحدود الأصلية (٩).

يظل **المسار الثاني** أقرب إلى الفهم الأصلي للعطية (أي إنه حرفيًا «غير أصلي»؛ لأن العطية لا تُمْتَلك وليست أصلية) بوصفها ما يتشارك فيها المرء أو تُستلب منه. يتبع إسبوزيتو بولس في شأن جسد المسيح، أي مجتمع المسيحيين، فيصفه بأنه ما يفرق ويفصل عبر «تنوُّع المادة اللانهائي» (١٠)، كما يقول بولس في الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس (٦:١٠): «لا شيء لنا ونحن نملك كل شيء». ثم يولي إسبوزيتو تاريخ الترجمة اهتمامه، فيفسر أو يسترجع الصلة بين «المشاركة» (بمعنى الأخذ والعطاء)، وعطية المجتمع التي هي استلاب (من اليونانية koinonia).

> إن صفة منح الهدية donativo التي لحقت بدلالة «المشاركة» تعيد إلى مفهوم العطية koinonia المسيحي كلَّ دراما الاستحواذ التي في كلمة munus «عطية»، فالمرء لا يشارك في مجد القيامة أو البعث، بل في المعاناة ودم الصليب (كورنثوس الأولى ١٦:١٠، فليمون[أ] ١٠:٣). ويتقلَّص أيُّ احتمال للاستحواذ، وتعني «المشاركة» أيَّ

(أ) كذا في الأصل وهو وَهْم في فهم اختصار مصدره Phil 3:10، والصواب أنه يقصد **Philippians**، أي الرسالة إلى أهل فيلبي ٣:١٠-١١. (المترجم)

شـيء عدا «الأخذ». بل إنها تعني فقدان شـيء والإضعاف والمشاركة فـي مصير العبد لا السـيد (فليمـون ١٠:٣- ١١). موته -هبة الحياة- الذي قُدم في النموذج الأول للعشاء الأخير (١١).

يصف إسبوزيتو جانبَيْن، لكنه واضحٌ -فيما أعتقد- بشأن البُعْد الاستردادي في تأويله. وربما هذا السبب في أنه لا يتتبع المسيحية في أبعادها التاريخية المؤسسية. والأدق مـن هذا أن المسـيحية فـي بُعْدها التاريخي المؤسسـي تمثـل اتجاهًا (وهو الاتجـاه الاسـتحواذي الأول فـي وصـف إسـبوزيتو) ينبغـي تمييزه عـن الثاني، أي الجانـب اللاهوتـي الفلسـفي من المسـيحية نفسـها. وهـذا الجانب تحديـدًا هو ما يسـترده إسـبوزيتو في الفقرة التي نقلتها عنه، وهذا هو الجانب الذي يعتمد عليه في توكيـد الانقطـاع **التاريخـي** الذي أتى بـه المُحدَثـون، أي الفكر السياسـي الحديث الـذي يبـدأ بهوبز. ويصعـب توكيد حدوث هذا الانقطاع. ولنذكر مثلًا أن أغسـطين لديه عدَّة أفكار -كما يقول إسبوزيتو- تقدمنا إلى «مفهوم هوبز الحديث للمجتمع» (١١). يعنـي ذلـك وجـود خطـوط تواصـل، أو خطوط خلـطٍ غير مسـتوية. وذلك الخلـط الـذي بدأنا به، ويتعلَّق بما يصنع منـه المجتمع، قد اتضح الآن أن له تاريخًا أبعـد، ربمـا يصل إلى أغسـطين. وهـو لا يقسـم التاريخ (بين حديـث وقبل حديث مثلًا)، بل يفصل بين التاريخ واللاهوت والفلسـفة والمؤسسات. ونستطيع المضي فـي هذا حتى نقـول إن بين المجرد والملموس، الـروح واللحم، يعجز هذا الخلط عن رسم فاصلٍ دقيقٍ بين الإجابات الثلاث المختلفة التي يقدمها لسؤال: ممَّ يُصنع المجتمع؟ يصنع من الوجود (أو المادة) بأمر (فعل أو صنع)، أو من لاشـيء (فهو استلابي). وحسب تفسير إسبوزيتو، فإن السابقة التاريخية الوحيدة على سوء الفهم الذي يميز المجتمع بعطية مادة الملكية توجد في التراث نفسِه الذي يعتمد عليه في تفنيده، أي في القول بأن المجتمع ينبغي أن يُفهم بوصفه اسـتلابًا. ففي نقطة ما في هذا الخط جاء شيءٌ من لاشيء. وهنا مكمن الخطأ. صار مجتمع المسيحيين يفهم نفسه بوصفه مجتمعًا له مادة، يتشارك فيها -**أي يتشارك ولا يقسم**- شيئًا ما.

فهل يهم كُنه هذا الشيء أو هذه المادة؟ وكما أشرت سابقًا، فإن المفهوم الذي بمقتضاه يُصنع المجتمع من مادة متشارك فيها، عبَّر عنه فرويد في **الطوطم والتابو**،

يُعتقد أنه قديم، موجود في أغلب الكيانات الجمعية -إن لم تكن كلها- في العالم كلِّه عبر التاريخ. لكن لا يسعنا سوى التساؤل: أليس التحوُّل الذي يتحدَّث عنه إسبوزيتو إلى نسب مجتمع، وهو تحوُّل يعيدنا إلى المسيحية في تاريخها المؤثر الفريد، يستحقُّ فحصًا أدقَّ لما يلقيه من ضوء على ذلك المفهوم العالمي وانتشاره؟ فإن السابقة التاريخية الوحيدة التي يقدِّمها لنا إسبوزيتو للتفكُّر في سوء فهم المجتمع هو ما ظهر في الفكر والممارسة السياسيَّيْن المسيحيَّيْن الغربيَّيْن. ويسهل استحضار عدد من الأسباب القوية التي تجعل هذا التاريخ تحديدًا مستحقًّا لاهتمام أكبر. وعلى أية حال، فمهما تكن طبيعة الانقطاع الذي يترجم «النقلة المزدوجة» المتزامنة للمسيحية (التاريخية المؤسسية واللاهوتية الفلسفية) إلى انقطاعٍ غير متزامنٍ أدى إلى جعل الحداثة ظاهرة تاريخية فلسفية (تجريبية متجاوزة)، فهوَ جزء من «نَسَب طائفي» يخصُّ الغرب المسيحي. ولنذكر أنه «عبر الزمن ... كانت السمة الخاصَّة بهذا الجمع تتخذ دائمًا شكل أرض محددة»، وأن ما «يبرز» هنا وهناك فقط (الحيز) هو «تقارب الاستخدام بين مفهوم المجتمع ومفهومي المواطنة والحصن، والأخير له لاحقة عسكرية واضحة تعني حماية الحدود الصحيحة» المعروفة (٩). والخلاصة أن سبيل التحوُّل شُقّ، وترسّخت الترجمة الخاطئة لكلمتي «العطية» و«المجتمع»، وتكرّس التراث. وبدأت «المجتمعات» التي كانت من قبل تعني مجموعة ريفية أو حضرية بسيطة تأخذ في اكتساب سماتٍ رسمية لمؤسسة قضائية سياسية حقيقية، حتى بدأت المجتمعات تعني -بداية من القرن الثاني عشر- السمات التي تمتلكها المدن المستقلة بحكم الواقع والقانون، أي إنها صارت مالكة نفسها (٩).

بداية من القرن الثاني عشر، رُسِم مسار المجتمع المسيحي في تاريخه الفعلي بوصفه مؤسسة قضائية سياسية تمنح نفسها -بحكم الواقع والقانون (أو لنقل التاريخ والفلسفة)- حكمًا ذاتيًّا وحدودًا آمنة معسكرة تستحوذ لنفسها على المادة المشتركة التي ترى بنفسها أنها معطاة وأنها مصنوعة منها: «فهي مالكة نفسها». وهكذا فإن الرجال (أي الرجال المسيحيين، لاحقًا الرجال الذين صنعوا أنفسهم، أي الرجال الذين من «لحم ودم»، كما يشيع التعبير) يملكون تاريخهم ويصنعونه، أو مجتمعهم على الأقل.

فممّ يُصنع هذا المجتمع؟

ربما كانت إجابة هيوم «الخوف والرجاء». أعتقد أن إسبوزيتو عمومًا يتفق مع هذا، رغم أنه في مقطع استشهدت به يشير بتحديدٍ أدقَّ إلى «المعاناة ودم الصليب». يعيدنا (أو يدور بنا) هذا بشيء من الإصرار إلى القرون الوسطى وإلى المسيحية. ولنفكّر في احتمال أن «هذه هي المسيحية ليست بوصفها مصدرًا للعقيدة الدينية، بل صيغة من صيغ فهم الذات والمجتمع»[٤].

* * *

القول الذي أطرحه في هذا الفصل هو ما يلي: اخترعت المسيحية مجتمعَ المادة الواحدة ومجتمعَ الدَّم في آن واحد. بداية من مفهومها أن الإنسان من «دم ولحم»، صارت المسيحية أولَ مجتمع على الإطلاق يصور نفسه بصورة مجتمع الدَّم. وإن كان الأول سيكون الأخير، فإنه يعلمنا شيئًا عن «دوام السياسي اللاهوتي» وعمّا نسميه حداثتنا[٥]. فهي بالحد الأدنى تعيد صياغة صور أو استعارات ورموز وتجسيدات أكّدتها أو قبِلتها أو أسقطتها المخيلات الجمعيَّة. فربما كانت المسيحية «متصورة بالأساس من خلال وسيط لغة مقدَّسة ونص مكتوب»، لكنها ترسخت في عنصر الدَّم إلى عمقٍ أبعد ولزمنٍ أطول[٦]. ويمكن أن نتصور العملية التي أدت إلى هذا التحوُّل تطورًا معينًا في تاريخ الديانات، وهذه نقلة أقلُّ مدى من نقلة «العصر المحوري»[أ]، لكنها نقلة ضخمة بلا شكّ. وربما كانت ثورة حاسمة نشبت في فورات عدَّة وطبقات ومواقع وممارسات وأفراد ومؤسسات. ولعلها الثورة البابوية، التي ينبغي إعادة النظر في مداها ودراستها دراسة موسَّعة، وسأعود إليها بتفصيلٍ أكبر لاحقًا[٧]. ويمكن تصوير هذه الثورة بأنها حملة علاقات عامَّة (بدون صحف أو مطبعة في أول الأمر، لكنها تعتمد تقويمًا منضبطًا ومجموعة طقوس وعادات وممارسات ومعانٍ وبنية تحتية معلوماتية، وهندسة معمارية أيضًا، بالقدر نفسه من التنظيم والضبط). وسنرى العمل الضخم الذي بُذل والكثير من «وسائل التوظيف الاجتماعي الجماهيري الأولى» التي نُفذت بغرض غرس عشق الدَّم

(أ) بين ٥٠٠ و٣٠٠ ق.م، حيث يُعتقد أنها الفترة التي ظهرت فيها التقاليد الدينية والروحية الأساسية في مجتمعات يوراسيا. (المترجم)

-هيموفيليا- في قلوب المسيحيين وعقولهم، كما هو موجود في لحمهم[٨]. وسأحاول أن أثبت أنها كانت -على أقل القليل- ثورة ضبط وتحكُّم أعادت تشكيل جسد الأفراد («الدَّم واللَّحم») والأجساد الجمعية التي تمثلها العائلات والطبقات وصولًا إلى الأُمم والأجناس[٩].

وكذلك فالمعروف أن هذه الثورة أثَّرت في العلاقة بالآخرين (هدر دم الكافر وتهمة الدَّم ومحكمة التفتيش)، لكنني أودُّ إبراز أنها شملت -قبل كل شيء- النشاط الداخلي والموجه داخليًّا، وهو تشكيل ذاتي جماعي وليس بالأساس بناء غيرية (وأتكلم هنا عن الأولوية الهرمنيوطيقية [التأويلية]، ولا أشير إلى الاشتباكات الأنطولوجية [الوجودية]). إن أحد أهم آثار هذه الثورة وأعراضها الباقية -التي كشف عنها كلود ميلاسو وسمَّاها «أيديولوجية قرابة الدَّم»- كان «داخليًّا» تمامًا، ويتعلَّق بالقرابة والأصول والنَّسَب وسلسال النَّسَب[١٠]. ومع الزمن، تطور الأمر حتى طمس الفارق بين الدَّم والقرابة، حتى إن نشأة مسرد للدَّم -بين النبلاء مثلًا وعدد من التجمُّعات الأخرى- صار يُعَدُّ شيئًا فريدًا وممجوجًا بالقدر نفسِه، وصار صعب التحديد صفةً ومكانًا من المنظور التاريخي[١١]. ولم نزل نتكلم بهذه اللغة. وهكذا ليس تحديد الزمن بدقيق (وهذا مطعن آخر في مسألة تقسيم العصور)، وقد بدا أن الأهمَّ تتبُّع بعض الخطوات الأساسية في عملية «ضبط اجتماعي» ضخمة بدأت مع تشكُّل «مصفوفة القربان المقدَّس»، التي أخذت «اللَّحم والدَّم» الفردي والمجتمعي (ولاحقًا، تعدَّدت المجتمعات) أهدافًا لها وأعادت صياغتها بلغة الدَّم. ومن ثَمَّ صار الدَّم في العالم المسيحي الغربي كله (وتقسيماته الوطنية) عنصرًا أساسيًّا يتخلَّل علمي الأجنة والنَّسَب، والمعتقد والطقس والقوانين والعادات والأشخاص والتجمُّعات والدولة والكنيسة (وتتخللها جميعًا). لقد صار الدَّم مركزًا حاكمًا للحياة المسيحية. وهذا هو تراثنا الباقي المستمر، هذه مسيحيتنا.

وبناءً على هذا، فإن هذا الفصل والذي يليه لن يقبلا بتصوُّر الدَّم مجرَّد مادة أو مادة فسيولوجية أو مستودع رمزي تُسكب فيه الطاقات الاجتماعية، أو علامة استعارية (مجازية) تصيغ فهمنا تلقائيًّا[١٢]. فهذه كلها فئاتٌ من الأوصاف مهمَّة ونشطة في ذاتها، دون شكّ، وإن بدا أن الفصل بينها أمر يزداد صعوبةً[١٣]. لكن

الدَّم هنا سيعمل عمل المنشور الزجاجي الخاص المتعدِّد الأوجه الحاضر دائمًا، ومن خلاله يمكن إعادة درس ما تُسمَّى بالعصور الوسطى. تسعى هذه الهيماتولوجيا المتنافرة إلى إقرار تدفق الدَّم وتوزيعه وكأنَّ **الدماء مختلفة**، والفاصل المبحثي الصارم الذي يفصل مثلًا بين الطب والدين والبلاغة (أو علم الرمز كما قد يسميه دان براون)، وكذلك تقسيم العصور الصارم الذي يجعل فترة القرون الوسطى مختلفةً مبدئيًّا عن العصور الحديثة[١٤]. ذلك أن مسار الدَّم مؤلم وبطيءُ الوتيرة. ومع الزمن يظهر الدَّم على السطح فعلًا ويأخذ في التغلغل ببطء إلى درجة التشبُّع بوصفه عنصرًا لازمًا في حالة توسُّع يميّز ويُبرز ملامح المسيحية وبقاءها، بل بقاء المسألة المسيحية حاضرة. وسيهتمُّ بقية الكتاب بهذا التوسُّع البطيء وهذا الصمود والبقاء مع ملاحظة الاستثناء المسيحي (أو بالأحرى حُكمه)، لكن هذا الفصل يختصُّ مباشرة باستعادة لحظات تشكيلية في حياة العالم المسيحي الغربي؛ إذ يكتسب وحدته وتكامله، في الدَّم، وبه ومن خلاله، وصولًا إلى الدَّم النقي.

الدَّم: تصنيف مفيد في التحليل التاريخي

تقف العصور الوسطى في موقعٍ استثنائيٍّ بين «مصفوفة القربان المقدَّس» ومحاكم التفتيش[١٥]. فمن ناحية، «أُنشِئت غلالة القربان المقدَّس كرمزٍ عاش من أجله ومات الناس لمئات السنين في أوروبا كلها، وسارت الجيوش وعُذبت الأجساد أو أُخضعت لتنسُّك فرضوه على أنفسهم»[١٦]. ومن ناحية أخرى، لدينا «أسطورة محاكم التفتيش»، وهي أسطورة تشير إلى «الإجراءات والأفراد والمؤسسات» التي كانت تعمل في أوروبا الغربية في القرون الوسطى ثم أخذت صورتهم تتَّسع وتُعتم مع الزمن. بعد ذلك أخذت الأسطورة -الأسطورة السوداء[أ]- «تُعمم عالميًّا في سلسلة من الأعمال الفنية العظيمة وتتحوَّل إلى حكم إدانة أصدره عالم حديث على أوروبا سابقة لما أحدثته من سحق للروح الإنسانية»[١٧]. لكن لَمَ

(أ) الأسطورة السوداء: ظاهرة تأريخية حيث ينشأ ويبقى اتجاه معيَّن في رواية أحداث مزيفة أو مبالغ فيها أو منزوعة من سياقها ضد أشخاص أو أُمم أو مؤسسات بعينها بغرض رسم صورة مشوهة لها مع إغفال أي حسنات لها. (المترجم)

الربط بين القربان المقدَّس ومحاكم التفتيش؟ بين القانون والعشق؟ ولمَ الحديث عن الاستثناء؟ والأهم، لمَ الدَّم؟ من الواضح تمامًا أن الدَّم يؤدي دورًا حاسمًا في القربان المقدَّس، وإن لم يُقس إلى الآن حجم ذلك الدور وعمقه ومعناه قياسًا كاملًا، كما أسعى أن أفعل. أما محاكم التفتيش، فربما يبدو الدَّم شيئًا عارضًا فيها، مجرَّد مصاحب أو مكمّل، وربما كان إضافة استعارية، تضفي ألوانًا على تصورنا أن محاكم التفتيش دموية وقاسية دائمًا («الأسطورة السوداء»)، وهي بلا شكٍّ شكل «من الأشكال المتعدِّدة لـ 'تأخُّر' إسبانيا [الثقافي]» التي يصفها إرنست كيرتيوس Ernst Curtius وآخرون[١٨]. وكما سيتبيَّن، فإن أكثر ما يهمني «في» محاكم التفتيش شيءٌ استغرقت محاكمها وصلاحياتها بل والكنيسة كلها زمنًا لتقبله، وتأخَّر إقراره، ولا يقلل هذا من أهميته. وأشير هنا إلى قوانين نقاء الدَّم التي صدرت في عام ١٤٤٩م، وهو التصور المؤسسي الذي عُدَّ المسيحيون بموجبه متميزين عن المتنصرين حديثًا، وقصور هؤلاء عن اكتمال التنصُّر سببه دمهم المشوب. وقبل ذلك، بدأ اعتبار الكفار من دمٍ مختلفٍ[١٩]. وتبدو هذه الفكرة غريبة وكأنها ثورة لا بدَّ لها من تفسير أو سند على الأقل[٢٠]. وهنا بالطبع يأتي القربان المقدَّس، وهو المعتقد أو التعبُّد الجماعي الذي صار الرمز المركزي لثقافة، بل مصفوفة دلالة وحكم[٢١]. فقد وجب فعل شيء أو اعتماد عملية أو طقس ما ينبغي أن يجري فيجعل المسيحيين (وليس الإسبان وحدهم) يعتقدون أن دمهم مختلفٌ عن دم الآخرين، رغم أن نشأة هذا الاعتقاد في دمٍ نقيٍّ (دم المسيح الطاهر المجيد) وانتشاره على غير سابقة، والزعم بتشارك المسيحيين فيه عبر قرون، لم يُدرس دوره في الفكر القائم على الدَّم العنصري أو الفكر العنصري الأول. أما التعطش «الإسباني» أو «السامي» أو الاعتبارات القديمة المزعومة بشأن «نقاء الدَّم»، فلم تفلت بهذه السهولة[٢٢]. والأمر أعقد كثيرًا من هذا بالطبع، ولا يمكن اختزاله في «اختراع العنصرية»[٢٣]. وكما سأبرز مرارًا، فإن الدَّم يتعلَّق بأشياء أكثر من العِرق، أكثر من قوى التغريب الخارجية. المطلوب خارطة تُرسم بتأنٍّ لأفقنا الدموي الذي يتوسَّع عمدًا، ولم يكن توسُّعه بالأمر التافه على الإطلاق، وصولًا إلى تشكُّل مجتمع الدَّم وتحوُّله، وهو مجتمع يعرّف العالم المسيحي الغربي، ويوجد في إسقاطاته وتكلُّساته (الوطنية والعنصرية). وهذا هدف فصلنا الحالي. وهو بالتأكيد

مجتمع جديد يصير -وفقًا لإسبوزيتو (وطبقًا لتقسيم العصر الذي يتبعه)- منتميًا إلى نفسه، ويشارك مع نفسه ملكية شائعة ومادة مشتركة تعرّفه، ولا يرى في الارتباط بتلك المادة استلابًا للعطية.

لكن لـمَ الاستثناء؟ الارتباط بين الدَّم والقرون الوسطى واضحٌ جليٌّ ويبدو شائعًا شيوع الابتذال وليس استثنائيًا. وهنا تحديدًا مكمن **استثنائية العصور الوسطى**. وكما يقول بييرو كمبوريسي: «تغلغلت حكاية الدَّم في مجتمع الأمس العنيف القاسي المتطرف»[٢٤]. كان الدَّم آنذاك مبتذلًا، وليس الآن[٢٥]. وهكذا، فأول الأمر تأتي مسألة تقسيم العصور (القرون الوسطى والعصر الحديث)، أي إن الاستثناء تشكَّل بتقسيم العصور[٢٦]. تولي كاثلين ديفيس Kathleen Davis اهتمامًا خاصًا لـ «تشكيل القرون الوسطى» في الوعي الأدبي والتاريخي والقانوني والسياسي[٢٧]، فتقول -بسندٍ قويٍّ- إن تقسيم العصور «يعمل عمل **القرار** السيادي»[٢٨]. ومعنى هذا أن تقسيم العصور بما يمارس من سيادة (السيادة نفسها مفهوم ومؤسسة قائمة على الحق المطلق في إهدار الدَّم وإراقته، وطبيعتها مادية ورمزية وبلاغية في آن واحد)[٢٩]، يحمل كذلك بنية الاستثناء، فيحتفظ -حرفيًا- «بالحدود المعرفية (الإبستمولوجية) لكل عصر، ويدعم بالأساس مزاعم الحداثة[٣٠]. وإن صحَّ هذا على القرون الوسطى، فهو أصحُّ على مسألة الدَّم، التي تدلُّ بقوة على مسيرة «عملية التمدُّن» المضطربة، وهي المسافة التي تفصلنا عن ماضينا العتيق[٣١]. يروي فرديناند تونيز Ferdinand Tönnies تلك السردية المنتشرة المتكررة الظهور التي تكاد تكون خطية، فيقول إن ما كان «مجتمعًا بالدَّم، وهو ما يدلُّ على وحدة الوجود الأولى، تطوَّر على نحوٍ محددٍ فصار مجتمع المكان، وتجلَّى ذلك في أول الأمر في العيش المتقارب مكانًا بين الناس. ويصير هذا بدوره مجتمع الروح، أي العمل معًا للغاية نفسِها والغرض نفسِه»[٣٢]. وبين الدَّم والروح، ومن الدَّم والتراب، فإن «الدَّم القروسطي» -عند هذا الحدّ- عبارة إطنابية؛ لأن الدَّم هو ما **يجعل** القرون الوسطى الحقبةَ التي صارت إليها[٣٣].

لا شكَّ في وجود توتُّر يؤكِّد الاستثناء ويعمل من داخل مجاري الدَّم القروسطي المتعدِّدة، وفي الوقت نفسِه يكرِّس ارتباط الدَّم بالقرون الوسطى ويتجاوزه. وتشير

بيغي مكراكن إشارة مهمَّة إلى ذلك التوتُّر بأنه «لعنة حواء وجرح البطل»، ويمكن إعادة صياغة هذا أو على الأقل النظر إليه من أوجه ومواقع أخرى[٣٤]. فمن الحملات الصليبية (العديدة) إلى ممارسات التعذيب («التحوُّل إلى القروسطية»)[٣٥]، ومن تهمة الدَّم إلى محاكم التفتيش نفسها، الدَّم بعيد عنَّا، أو يمكن القول إنه لعنة بعيدة[٣٦]. ومن ناحية أخرى، فإن دم القربان المقدَّس، وفضائل «الدَّم الملكي»[٣٧] الحاضرة بقوة، والتي لها إمكانية الشفاء، وهو علامة الفداء التي تميز التجمُّع المجتمعي- لا تزال كلها تبدو قريبة، بل حميمة؛ لأنها تشارك في تشكيل القرون الوسطى «عندنا» وتذكِّرنا بأكثر من هذا. فهي تمثِّل عمومًا مصفوفةً قويةً من الإجابات على السؤال الافتراضي الدائم: ممَّ يُصنع المجتمع؟ تُعرف القرون الوسطى بتكاثر الدَّم وحضوره والإلحاح عليه؛ ولذا فهي تمثل إقصاءً في ضمٍّ، أي استثناء. فهي تعبِّر عن استثنائية مسيحية، بتواصلها وأشكالها. ولا شكَّ في أن استثنائية الدَّم في القرون الوسطى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بظهور تجمُّع مفرد بطرق ظاهرة وخفيَّة، ويبدو مجتمع الدَّم مرتبطًا بالزمن، وكذلك بتقسيم العصور التاريخية. ولنتصوَّر أن القربان المقدَّس ومحاكم التفتيش يختصَّان بوجود جمعي، أي بناء مجتمع: متخيل أو متصور، طقسي ومؤسسي. فهما يمثلان «لحظة تعبيرات قوية راقية عن المجتمع المسيحي بوصفه كنيسة عالمية متجاوزة»[٣٨].

هاتان اللحظتان -أي القربان المقدَّس والتحقيق- استثنائيتان أيضًا في علاقتهما (أو انتفاء علاقتهما) بإحداهما الأخرى. ولا يكاد يوجد تناقض في العمل بينهما، بل إنهما متباعدتان ومتمايزتان بوصفهما مسارين تاريخيَّيْن، وهو انقسام داخليٌّ في قلب المسيحية وتصوراتها (القاعدة والاستثناء) يدلُّ على ارتباطه بالعالم الحديث، أو باليهود وغيرهم[٣٩]. يتوافق كلٌّ من القربان المقدَّس والتحقيق مع صورة المجتمع الذي يدعمانه؛ لأنهما يعنيان الوحدة والانقسام، والمشاركة في العشاء الرباني والاضطهاد، والداخلية والخارجية، والتواصل والانقطاع، والتحوُّل والثورة. ولنا أن نواصل فنرسم خارطة لدوالٍ أساسية أخرى لتلك العلاقة، التي ليست واحدة، بدرجاتٍ مختلفةٍ من الدقَّة والاتفاق. والمقصود أن القربان المقدَّس والتحقيق ربما تكون بينهما «وصلة دم» ترتبط بالتأكيد بالعشق والقانون (بل بالخير

والشر) والشمال والجنوب (إنجلترا مقابل إسبانيا) أو الماضي والحاضر (الكنيسة الكاثوليكية مقابل الإصلاح الديني، القروسطي والحديث)، وبالطبع بالدين والعرق؛ وهذه التقسيمات محفورة في أغلب الأعمال البحثية التي عن الدَّم التي أحيل عليها دائمًا. وإن أطنانًا من الكتب التي تدور حول القربان المقدَّس لا تذكر إسبانيا أو محاكم التفتيش[٤٠]. ونكرر أن هذه الكتب لا تذكر التمثل الجماعي لدم المسيح الطاهر المطهر بوصفه سببًا محتملًا من أسباب «تماسك الهوية الإسبانية اعتمادًا على مفاهيم المسيحية الخالدة والدَّم النقي»[٤١]، ودوره في إقامة «مجتمع الاضطهاد»، وبقدر أقل كثيرًا في نشأة قوانين «نقاء الدَّم»، دم النبلاء الخاص، أو صعود القومية و(ما يُسمَّى) العنصرية (البيولوجية أو العلمية)[٤٢].

ويمكن تتبُّع المسألة أبعد من هذا في التقاليد والعادات الأكاديمية وصولًا إلى تأسيس المباحث (العلوم) الحديثة التي «يتصادف» أنها تحترم الحدود القومية احترامًا شديدًا. ولنا أخيرًا أن نعود إلى اثنين من أعلام البحث العلمي والتأليف الأمريكي: أولهما أسَّس علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) بوصفه علم القرابة على أساس «مجتمع الدَّم» الذي يعتمد على القربان المقدس، وهو **لويس هنري مورغان** Lewis Henry Morgan، وثانيهما كرَّس حياته للتأريخ «للتحقيق الدموي»، وهو **هنري تشارلز لي** Henry Charles Lea. ولن يلتقي التوأمان إلَّا نادرًا، رغم أننا نتصور أن كليهما كان يرغب في الابتعاد عن «قسوة المُشرِّع العبري»، وفي الوقت نفسِه يفخران بأنهما «لحسن الحظ ورثا القيم النبيلة لمدرسة هيليل Hillel، التي توسَّعت وتعمَّقت وصارت قابلةً للتطبيق على كل البشر بتعاليم المسيح»[٤٣]. في هاتين اللحظتين والتصورين المسيحيَّيْن المرتبطين بشخص المسيح ومن خلالهما، تبقى التقسيمات العنيدة ويظل الدَّم استثنائيًا، بل علامة استثنائية. أهذا هو العِرق أم الدين؟ وسأضيف إلى المفارقة إذ أتوسَّع في الفصل التالي في اعتبار الدَّم إنسانيًّا عالميًّا، وكأن كل المجتمعات لا بدَّ أن تُصنع من مادة واحدة مناظرة للدَّم (يقال هذا عن الأسرة والطبقة والقبيلة والعِرق والأمة أيضًا، باستثناء الأُمم المتطورة أو المتحضرة التي حررت نفسها من الدَّم)[٤٤]. ونكتفي الآن بحقيقة غريبة، وهي أن الدَّم حاضر دائمًا، لكنه لا يعرف أو يحدد إحداثياته. فهو يظل خارج المواقع التي

يغمرها، على نحو يبدو استثنائيًا. وهكذا، يوجد **اختلاف بين الدماء**. وهكذا أيضًا يظل الدَّم بطرقٍ بقاءِ عدَّة علامةَ الاستثناء (الماضي أو الجمعي) نفسها، أي: لدم المسيح ودم الملوك ودم النبلاء ودم المجتمع، وصولًا إلى دم المسيحيين وهو الأهم(٤٥).

مع ذلك، يظل لدينا سبب قويٌّ وحيثية لمراجعة منطق الاستثناء، بداية من توصيفه بأنه قطع فاصل أو قرار، والأهم بسبب طبيعته نفسها **بوصفه** استثناءً(٤٦). فالسؤال النهائي هو ما القاعدة؟ أما صدق ادعاء الاستثناء، فيما يخص الدَّم، فلا يهم إلَّا في حدود ضيقة. فما يهمني هنا هو علامات الاستثناء أو سماته التي ارتبطت بالصياغات التاريخية وبالتجمُّعات الطائفية، التي ألخصها في «القربان المقدَّس والتحقيق»، وأتجاوزها إلى التماسك النسبي للتجمُّعات التاريخية والسياسية التي حدثت في عصورٍ ومجالاتٍ كاملة. تصيب كاثلين ديفيس إذ تقول إن تقسيم العصور والسيادة بهما نوع من الاستثناء لا يلزم أي قاعدة ولا يؤكدها. وهكذا الدَّم، ما دام يُفرِد ويستثني ويحكم بهدوء على ذلك التعارض الذي لم يُتجاوَز بين القربان المقدَّس والتحقيق، وما دام يمثل أحد أول أمثلة «الضبط الاجتماعي» وأكبرها، فالدَّم يجوز تمامًا أن يكون قاعدةً نرضى بها(٤٧). إن المجتمع المسيحي مصنوع من الدَّم، وهو ما صار المجتمع إليه، وما يفهم نفسه به من حيث كونه معطًى أو مصنوعًا من مادة واحدة. لكن لا بدَّ من التذكير بأن الدَّم أكثر من مجرَّد مادة أو عنصر رمزي يُدرج في السجل التاريخي أو الأنثروبولوجي أو يرد إليه. فلا بدَّ أن يكون الدَّم فئةَ تحليلٍ تاريخيّ.

اللَّحم والعَظْم

أَلَا يُصنع المجتمع دائمًا من الدَّم؟

سأهتمُّ في فصلٍ لاحقٍ باليونان القديمة لمكانتها المشهودة أو المحتملة كمصدر أصيل، أو بديل غير مسيحي، لإجابات عن هذا السؤال. وسأشير فيه إلى التنافر المزعج بشأن الدَّم بين «اليهودي واليوناني»، وما يمكن كشفه نتيجة إعادة

النظر. وألتزم هنا بهذا التنافر، وبالأصول الكتابية المعروفة، أو بالأحرى «السامية» لإحاطة الـدَّم بالمسيحية[٤٨]. فالمؤكَّـد أنه ليس مـن الصعب الإقرار بـأن الكتاب المقدَّس يولي أهميةً كبرى للقتل والفداء، ولا سبيل لإنكار الارتباط الراسخ، رغم أنه ليس بواضح ولا طبيعي، بين هذه الكلمات المفتاحية والدَّم[٤٩]. وأنا لا أسعى بحالٍ إلى تقليل الـدور التكويني للعنف والفـداء في تشكيل المجتمع وتنظيمه وحفظه وحفظ حدوده الداخلية والخارجية؛ ولا بدَّ أن أقرر أن النسق الزمني الذي وصفته سابقًا ويدلُّ الـدَّم بموجبه علـى الأوَّلي والمهجور، يظل متطابقًا في هذا المثال أيضًا. يقول أحد أهم مفسري الفداء في الكتاب المقدَّس إن «أديان فداء الدَّم آخذة فـي الاختفاء، مع توسُّع الإنتاج الصناعي الحديث والسوق العالمي والديمقراطيـة والعلـم. ولا يعني فداء الدَّم شيئًا في المجتمع الصناعي المعاصر، حيث يُعَدُّ الأفـراد المنفصلون الذيـن يتجمعون في روابط إدارية مؤقتة وحداتِ المجتمع الأساسية»[٥٠]. لكـن الأَوْلَـى بالإيضاح في هـذه المرحلـة المبكِّرة هو الغيـاب المدهش للدَّم عن المصـادر، وعن المقولات الصريحـة المتعلِّقة بالرابطة المجتمعية منذ العبرانيين (اليهود) القدامى. ربما توجد صلة بين الفداء والقرابة، بل بين الدَّم والعهد، لكن الحقيقة البسيطة في **العهد القديم** أن اللَّحْم والعَظْم -وليس اللَّحْم والدَّم مطلقًا- هما ما يدلان على الرابطة المجتمعية الأساسية[٥١]. ونلاحظ أن هذا يصعب ترجمته إلى «مجتمع المادة [الواحدة]»، حتى بعد نشأة عهد (الفداء) عـن طريـق طقوس الدَّم[٥٢]. والواقـع أن اللَّحْم والعَظْم لا يشيران إلى مادة حيازة مستمرة، بل إلى علاقة مشروطة محدودة أو قرابة، وربما كانت مقيدة، وهي بالتأكيد غير قابلة للتوسُّع أو لأن تضمَّ الجماعة الأكبر[٥٣]. قبل أن يكون اللَّحْم والعَظْم من علامـات الاستمرار والوراثـة، فإنهمـا لا يـدلان على التمايـز، بـل علـى التجاور والمعاصـرة، فهمـا «المعطـى» الزمـني الزائل لمجتمعٍ مشـروطٍ بفعـل العهد، وهو تكرار حرفي وجسـدي لفعل الخلق الإلهي، وهو جسـد في حالة صيرورة. و«هذا» -كما يشيع- قول المخلوق البشري بعد أن تؤخذ [تُخلق] المرأة من جنبه [ضلعه]: «هـذه الآن عَظْـمٌ مـن عظامي ولَحْـمٌ من لحمـي» (التكويـن ٢: ٢٣)؛ «لذلك يترك الرجـل أباه وأُمَّه ويلتصق بامرأته ويكونان جسـدًا واحدًا» (التكوين ٢: ٢٤). يتردَّد هـذا المنطق بعد أجيـال، عندما يطمئن لابانُ يعقوبَ بشـأن كلمته، أي توكيد عهده

وتكوين «المعطى» بوصفه «مصنوعًا»: «فقال له لابان إنما أنت عَظْمِي ولَحْمِي» (التكوين ٢٩: ١٤). وتتكرَّر القرابة الجانبية مرة أخرى عندما يقنع يهوذا إخوته بعدم قتل يوسف: «تعالوا فَنَبِيعَهُ للإسماعيليين، ولا تكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولَحْمُنَا» (التكوين ٣٧: ٢٧)، أو عندما ينافس أبيمالك Abimelech على الزعامة بعد موت غيدون Gideon، فيسأل سادة شكيم Shechemأن «اذكروا أني أنا عَظْمكم ولَحْمكم»، فأسرعوا بالرد: «أخونا هو» (القضاة ٩: ٢-٣).

وهكذا، يدلُّ «اللَّحْم والعَظْم» -قبل كل شيء- على المعاصرة وليس صلة أساسية بين الأجيال وغيرها. وهما كذلك نتيجة عمل تعاقدي يمكن أن يتمَّ أو يعلن جمعيًّا حول العاهل[٥٤]. تظهر علامة الاعتراف السياسي والولاء لداوود ومطالبته بالتاج عندما «أتت كل أسباط إسرائيل إلى داوود في حبرون»، وتكلموا قائلين: «هو ذا عظمك ولحمك نحن» (٢ صموئيل ٥:١). بعد ذلك بزمن، عندما يصير موقف داوود أشدَّ خطورةً، فإنه يسعى إلى اكتساب الشرعية والتأييد فيلجأ إلى شيوخ يهوذا ويذكِّرهم باللَّحْم والعَظْم تحديدًا (٢ صموئيل ١٩: ١٣): «أنتم إخوتي، أنتم عَظْمِي ولَحْمِي، فلماذا تكونون آخِرِينَ في إرجاع المَلِكِ؟»، فاللَّحْم علامة الجوار الأفقي. وهو يمثل قولًا ينقض ألوان التمييز التراتبي. فهو علامة تساوٍ تزامنيّ، له مترتبات على الجيل التالي، لكنه لا يتطابق مع الاستمرار عبر الأجيال («والآنَ لَحْمُنا كَلَحْمِ إخوتنا وبَنُونا كَبَنِيهِم، وها نحن نُخضع بَنِينَا وبَنَاتِنا عبيدًا» (نحميا ٥:٥)[٥٥].

لا شكَّ أن هذا لا يعني أن **العهد القديم** لا يهتمُّ بالنَّسَب وبتواصل السلسال الوراثي أو ألوان التمييز التراتبي الاجتماعي وغيره (بعد تراتبية الجنسَيْن يأتي السلسال الكهنوتي فورًا، وإن كان القدم التاريخي لا يمثل قضية مهمَّة: يختلف العبرانيون (اليهود) عن شعوب قديمة كثيرة في أنهم لم يروا أنفسهم أصل البشر. فقد كانوا شعبًا ناشئًا جاء متأخرًا إلى المشهد التاريخي)[٥٦]. وليس هذا بادعاء أن الدَّم ليس مهمًّا أهمية كبرى في الكتاب المقدَّس، في أعمال الفداء والعهد (تشهد قصة إبراهيم على هذا مرارًا) أو مسألة بناء المجتمع، في علاقته بالإلهي. السؤال هو متى وأين في الجسد (أو بالأحرى الدَّم) أو وراءه يضع الكتاب المقدَّس حفظَ

النَّسَب أو استمراره ورابطة المجتمع المادية الملموسة أو المتخيلة[٥٧]؟ الإجابة واضحة: لا يلتزم العهد القديم بالمساواة التلقائية المعروفة عنه بين الدَّم والحياة (كما رأينا)، بل إن الفكر الوراثي التوراتي لا يداخله دم. لا يظهر الدَّم على نحوٍ واضحٍ في علم أجنَّته (حسب علمنا) ولا في مجمل علاقاته المجتمعية. وبتعبير آخر، فإن «الأديان السامية» -كما يسميها روبرتسون سميث- لا تقدّم أيَّ دليلٍ على «القرابة القائمة على الدَّم» التي تحدد لنفسها وتحوز لنفسها مادة دموية أو بها إمكانية التمييز بين الجماعات على أساس الدَّم. ويصرف النظر عن استمرار هذا الحال في الممارسة والعقيدة بعد التوراة[٥٨]، فيكفي تمامًا تقديم بديلٍ معتبرٍ للقول بأن الدَّم هو العلامة «الطبيعية» وحامل النَّسَب ومادة المجتمع. فهو ليس كذلك. بل إن الدَّم ليس سوى مصطلح واحد بين كثيرٍ من المصطلحات في اقتصاد التسميات والرموز -«طبيعية» أم لا- التي راقت للمخيلة الجمعية. «وتدلل الأسطورة الرسمية والصريحة التي عن الحمل (الميلاد) في النصوص الحاخامية» على هذا بشكلٍ واضحٍ في حالة التكاثر. فالموجود «شراكة من ثلاثة، حيث يقدِّم الأب الأجزاء البيضاء من الجسم: العظام والأسنان وبياض العين ولبّ المخ، وتقدِّم الأُمُّ الأجزاء الحمراء: الدَّم والعضل والشعر وبؤبؤ العين، ويهب الله الذكاء والنفس والروح والبصر وحركة الأطراف وضياء الوجه»[٥٩]. لكن التلمود، وهو «اختراع علم الدَّم الحاخامي»[٦٠]، يورث جزئيًّا مفهومًا كتابيًّا، بل يعيد إنشاءه، أكرِّر: لم يذكر قطُّ عبارة «اللَّحْم والدَّم»، ولم تكن القرابة فيه تتعلَّق بالدَّم، بل كانت تعمل على وحدة «اللحم والعظام» (أو التوحيد المؤقت بينهما). وهكذا فإن حضور الكتاب المتواصل يتيح معيارًا مناسبًا، أو مقياسًا للمسافة التي يمكن أن تفصلنا عن الدَّم، وللنقلة التاريخية الهيماتولوجية (الدموية) التي تحدث ما إن يصير الدَّم علامة البنوة المميزة والمهيمنة أو مادتها. لعلنا إذا اقتربنا من هذه النقلة نكون أفضل إعدادًا لنقض دلالة الترجمات اللاحقة التي تساوي بين الدَّم والحياة. وسنضرب أمثلةً أخرى.

أضيف هنا شيئًا موجزًا عن الدَّم في العهد القديم. لا شيء يربط النص الكتابي -ولو سلبيًّا- باللَّحْم والدَّم (لكنني أعلن مرةً أخرى أن عبارة «اللَّحْم والدَّم» نفسها

لا تظهر في نصّ الكتاب العبري قطُّ). والصلة سلبيَّة لأن الكتاب يرسم بالفعل خطًّا معياريًّا فاصلًا حاسمًا بين اللَّحْم والدَّم، يجعل الثاني قطعًا أو انقطاعًا للأول. فليس الـدَّم رمـز تواصل (أو جوار كاللحم)، بل إنه يظهر كرمزٍ لموضع انقطاع يسـتحضر أكثـر ما يسـتحضر صور العنف والموت والتدنيس[٦١]. ولقد رأينا من قبل أن الدَّم ليـس الحيـاة كما يشيع الافتـراض. ربمـا كان الدَّم لصيقًـا بالحياة، لكنـه لا يتطابق معها. بل إن الدَّم روح المخلوق (البشـري وغيره). وهو عنصر مسـاواة أكبر أقرب ما يكون إلى الموت. فالدَّم هو ما ينبغي إبعاده عن التناول [شرب الدَّم]، وهو نفسه لا ينتقـل إلـى الجيـل التالـي علـى الإطـلاق. وحتـى دوره «التطهيري» يتبـع منطق المقاطعة. وعليه، فأمثلة السـلوك المنحرف من المؤكَّد أنها تضمُّ فكرة شـرب الدَّم كما في (٢ صموئيل ٢٣:١٧)، حيث يصيح داوود قائلًا: «حاشا لي يا رب أن أفعل ذلك! هذا دم الرجال الذين خاطروا بأنفسـهم»[٦٢]. والدَّم ضرورة بلا شـكٍّ (وهي ضـرورة تتكشـف عنـد الموت)، وهو علـى هذا النحـو يرتبط بالفـرد الواحد الحيّ (بشـرًا أو غيره) الذي يعيش به. ومن صفات دم الموتى الأساسـية (أو «دم الأبرياء» لاحقًا) أنه يتكلم، ولكن ليس قبل أن يسـفك (فحتى براءته تتكشـف بعد الموت). وهـو يعبِّـر عـن قضية ذنـب الأرض التي ابتلعته ويطالـب بالثـأر (التكوين ٤: ١٠-١٥). وكما في كل خطط الثأر، لا يمكن خلاص الدَّم إلَّا بدم آخر، بالجوار. أي إن الـدَّم صوتُ المـوت[٦٣]. ومرة أخرى، وعن طريق هذه الصلة بالموت، يعمل الدَّم بوصفه علامة مقاومة (قلب) السِّحْر (المتعلِّق بالعهد (سفر الخروج ٢٤:٨)). فهو علامـة حمايـة، إن لـم يكن علامة إيجابيـة. وهكذا ففي مصر قبـل الطاعون الأخير (سـفر الخـروج ١٢:١٣)، كان الدَّم بالأسـاس علامة شـرّ، وتحديـدًا إن كان «على رأس الشـخص»؛ ولهـذا يجب أن يُغسـل دائمًـا (ولو كان الأوان قـد فات عند هذه النقطة)[٦٣]. والرب يفعل هذا أحيانًا (أشـعياء ٤:٤، حزقيال ١٦:٩). وفي العموم، يُفضَّل الماء الذي يطهر دم الحيض ودم الفداء (ولكن يُشـترط أحيانًا مكان مقدَّس كما في سفر اللاويين ٦:٢٠؛ وربما يلزم فترة انتظار). ولهذا أيضًا فإن تحوُّل الماء إلى دم، الذي شـاع بسـبب الأوبئة العشـرة، هو شـرٌّ شـديدٌ في العهد القديم. ولكن بعض أمثلة إسـالة الدَّم تُعَدُّ نجسـةً («المقابلة بين دمِ الحيض النجس ودمِ الختان أو الأضحية الذي يُذكَر في سياق إيجابي، تبيِّن أن بعض الدَّم نجس»). لكن الثابت أن

هذه من آثار الدَّم (المرتبطة بوظيفة الدَّم وموضعه)، وأنها «ليست ذات صلة بصفة أصيلة في الدَّم». وبشكل عام، فإن للدَّم نطاقَ دلالة واسعًا، أي له آثار عديدة في الكتاب المقدَّس: «للدم معانٍ مختلفة تتوقف على أصله، ومن أيِّ طريق يأتي»[٦٥].

والدَّم كذلك موضع تبديل بسبب ما يتضمَّن من مساواة رمزية وربما مادية. فلا بدَّ أن يُسفح دم ليحل محلَّ دم مسفوح (كما في سفر الأعداد ٣٥:٣٣ مثلًا)، ويمكن للدَّم المسفوح أن يمنع المزيد من سفح الدماء (كما في قصة سفر الخروج)[٦٦]. وينتمي هذا أو بالأحرى يشمل منطق الفداء والتكفير، الذي يوجب أشكالًا أخرى من سفح الدماء، مثل رشّه أو سَكْبه أو نزفه. وربما نرى في دماء العهد (وأهم مواضعه الختان) فداءً[٦٧]. والدَّم -كما قلت- يجب أن يُغسل دائمًا، ورغم أنه يمكن أن يكفر (كما في بدل الأضحية)، فإنه نفسه لا يغسل بذاته ولا يطهر بذاته (رغم أنه ربما يدخل في عمل تطهيري بالمعنى شبه الطبي، كما في التطهير الطقسي لبيتٍ من مرض ما، سفر اللاويين ١٤: ٤٩-٥٧). من هنا، فإن الدَّم قريب من الحياة، لكنه لا يساويها («بدمكِ عيشي» (حزقيال ١٦:٦). وإنه أشدُّ ارتباطًا بالموت (أو بالقتل كما في قابيل وهابيل)، وفي مجاورة أخرى بالنقاء والخطر (وهذا يستحضر ماري دوغلاس). من النادر، والمحتمل كذلك، أن تقرأ أن سفح الدَّم أو رشّه -وليس شربه أبدًا- إمَّا يدنس أو يطهر، أو يدنس ويطهر معًا (تصرُّ ماري دوغلاس -كما هو معروف- على أن المكان هو العنصر المحدد فيما يخص قيمة الطهارة أو التدنيس لأغلب العناصر)[٦٨]. وربما ينتج الخلاص، الذي يمكن وصفه بالتطهير[٦٩]، عن نشاط يتضمَّن دمًا (ولا يبدو أن هذا يتعلَّق بالتناسل قطُّ)، لكن ليس من علامة على أن الدَّم «نفسه» يمكن قطُّ أن يوصف بأنه «طاهر» أو «دنس»[٧٠]. ولا يجوز بحال تناوله. ولا يظهر قطُّ كجزء من النَّسَب أو ينتقل في سلسال نسب. ليس الدَّم مجتمعًا، رغم أنه جزء من تشكُّل المجتمع (على نحو يشبه تمامًا أمر الرب، دون الحاجة إلى قول هذا) بوصفه عنصر مساواة أكبر بين البشر والحيوان. فليس للمجتمع ما يميزه -ولا بين المجتمعات- استنادًا إلى الدَّم، كذلك **ليس بين الدماء اختلاف**. الدَّم دم، والمكان والاستخدام هما ما يؤثران فيه. لكن المخلوقات كلها -ما دامت كلها مخلوقة- «لديها» دم. ليس الدَّم ملكية، وكونه مادة أمر محلّ شكّ. والدم كالموت، المساوي الأكبر بين الخلق[٧١].

نختتم هـذه النقطة مؤقتًا فنقول إن الكتاب المقدَّس لا شكَّ «يعرف» الدَّم، ويُكسبه معاني عديدة مختلفة، بعض هذه المعاني تعطي الدَّم شحنة قوية (طقسية ورمزية وغيرها)، ولكن لا يقول أحد إن الدَّم يصلح مطلقًا لأن يكون ما صُنع منه المجتمع أو مقياس اختلاف أو تمييز، وبالطبع لا مجال للحديث عن دم يجري نقيًّا في عروق أحد. والأهم لفهمنا المجتمع والمادة التي يزعم أنها مشتركة فيه، أنه ليس في المعاني المرتبطة بالدَّم شيء ذو صلة بالقرابة وتتابع الأجيال[٧٢]. ولا شكَّ أن القرابة مقررة لغويًّا في الكتاب المقدَّس. فالقرابة في كثيرٍ من المجتمعات القديمة عملية استحواذ بطيئة، وليست عملية الاعتراف بمعطى. وهي كذلك مسألة ذاكرة، وهي في أصلها التأثيلي ارتباط بين الذكورة والتذكُّر. ولهذا فإن بذرة الذكر -وليس دمه- هي ما لها دور مهم تؤديه، وإن لم يكن حصريًّا. وهي تحتاج إلى أن «تنتصب» لأخي المرء (التكوين ٣٨:٨). وليست مادية القرابة مقابل طقوس الفداء والعهد، من الدَّم ولا من اللحم؛ بل من الأسماء والذاكرة وقوائم النَّسَب. وهكذا حال المجتمع، وهو دائمًا ينشأ بأمر الربّ. ولا يشهد المرء في أيٍّ من الحالتين ظهور أرض أو نشأة مجتمع من مادة، أو دعاوى مجتمع على أساس من دم[٧٣].

اللَّحم والدَّم

رأينا أن العهد القديم ليس به مجتمعات أو تراتبيات دم. صحيح أن النصَّ يميز بين اليهود والأغيار، وهو اختلاف يرتبط أشدَّ ما يرتبط بالآلهة والعبادة وبالقيود على الزواج (ولا يبدو أنها منعت أحدًا ولا كانت لمسألة الأطفال ووضعهم أو انتمائهم أهمية كبيرة).

ولدينا سبب قويٌّ للشكِّ في أن اليونانيين القدماء، الذي يذكرون في هذا السياق غالبًا، كان لديهم نموذج يتسق مع ما عُرف عنهم (أو أُشيع أنه عرف عنهم). وسنعود إلى هذا -كما ذكرت سابقًا- في فصل لاحق، ويكفي الآن أن نقول إن الدَّم الذي يقال إنه يجري في عروق الأقارب (وكأن للمرء أن يعمم من أوديب!) لا يقيم دليلًا على ذلك المفهوم الطبي القانوني والسياسي الذي اعتنق لاحقًا، والقرابة بمقتضاه (وبعد القرابة الهوية الجمعية) «هي» الدَّم. صحيح أن «دم لاوس يجري في عروق

أوديـب»، لكن ذلك الـدَّم ليس مجرَّد علامة البنوة، وليس حقيقة البنوة. والواقع أن بيت القصيد هنا «هو دم أوديب، و**كذلك** الدَّم الذي يسـفحه أوديب، وهذا الدَّم هو ما يجب الثأر له لرفع الوباء الذي يدمر مدينة طيبة»[٧٤]. يتضح من هذا أن الدَّم هنا -بوصفـه قرابـة وبنـوة على الأقل- لا يمكـن تمييزه عن دم القتـل، وينقض هذا أي دليـل علـى ادعـاء أن القرابة كانت دائمًا (تُسـمَّى) دمًا. وإن القول بأن الشـخصيات المأسـاوية المختلفة ترتبط «بالدَّم» ليشـبه القول بأن الأشقاء «أقارب بالقتل»؛ ذلك أن القتـل هـو المحتوى الظاهر للعلاقة بيـن الأخوين المؤسسـين الأصليين: قابيل وهابيـل[٧٥]. ويجـوز تعميم المقولـة على مآسٍ ومصادر قديمة أخـرى[٧٦]. وقريبًا مـن الزمن الذي يشـغل اهتمامنـا في هذا الفصل مثـلًا، فإن «الرومانسـات الآرثرية تقول لنا إن علاقة الدَّم بين الأب وابنه لا يمكن إقرارها في ذاتها؛ لأنها تتسبَّب في أقسـى ألوان القتل وأفظعها، وهي قتل المرء من هم من دمه: قتل الأب ابنه والابن أبـاه»[٧٧]. وكما سـنرى بتفصيل أكبر، يزيـد تعقد الأمر إذا وُضِـع التراث الطبي في الاعتبار، واختلاف الآراء حول عدد البذور المتضمنة في عملية التناسل (المعروف بالتوافق الأرسـطي مقابل الجالينوسـي)[٧٨]، ومكان الدَّم بين العناصر أو الأخلاط أو بعيدًا عنها، أي شمولية التخلق pangenesis مقابل تكوُّن الدَّم hematogenesis («وفقًا لنظريات التوالد الأبقراطية، فإن الجنين يتشكَّل بالفعل بتمازج عناصر بذور الذكر والأنثى») وما إلى ذلك[٧٩].

ولنذكر مثلًا أن أرسطو لو كان يعتقد أن قذف الرجل مستمدٌّ من دمه، لسخر من ادعـاء أن مـا ينقلـه الأب (وهـو المُورِّث) هو الـدَّم. «فهو يوضح بمـا لا يدع مجالًا للشـك أن القـذف ليس سـوى حامل المُسبب الفعَّال، أي الحيوانـات المنوية التي تعمل سـحرها، مثل شـعاع برق خفيّ»[٨٠]. وماذا عن دم الأُم؟ يتضح أن «مشـاركة الأنثى المادية في التناسل أكثر مادية قليلًا، ويعرف بالخواص الفيزيقية لدم الحيض. يفصّل أرسـطو في شـرح «الكاتامانية»، أي الرواسـب الحيضية نفسها، فيقول بعدم جـواز مسـاواتها بالدَّم الحقيقي الذي يراه الإنسـان: 'أغلـب التدفق الحيضي عديم النفع لأنه سـائل'»[٨١]. في العصور الوسـطى كان «الالتباس سائدًا بشأن السائل أو السـوائل الأنثويـة التي تدخل في عملية التناسـل». وهذا شـيء ظل «مشـكلة قائمة

-تحولت إلى قضية- في المناقشات القروسطية المتأخرة للأدوار التناسلية»[٨٢]. إن الخط الواصل بين التكاثر وسلسال النَّسَب والوراثة وبين الدَّم بوصفه المادة الشائعة التي يشترك فيها الأقارب والأمة، أبعد ما يمكن عن الوضوح أو الضرورة، وصلته بالفسيولوجيا اليونانية القديمة صلة متهافتة[٨٣]. ولا هي تخلو من الأخطاء، لا سيما من «الأخطاء [التي] تنشأ عن التأويلات الخاطئة لجالينوس أو من مساعي الربط بين تعاليم جالينوس وأرسطو»[٨٤]. وليس غرضي في هذا الموضع أن أقول إن الدَّم كان موجودًا بالفعل أو غير موجود (مهما كانت دلالة هذا التاريخية)، بل أن أوثق طرائق ظهور الدَّم وعمله واستخدامه واستحضاره ومنحه وصنعه وطرائق منع ذلك[٨٥].

لم تبدأ عبارة «اللَّحْم والدَّم» تُستخدم اسمًا على البشر ومفهومًا لهم، ولا فهم الوراثة عن طريق الدَّم، إلَّا حين كُتب العهد الجديد في بيئة ثقافية وقانونية يونانية رومانية. تظهر عبارة «اللَّحْم والدَّم» الآن صراحةً في النص، وإن كانت في رسائل بولس فقط. وحتى في الرسائل لا يمثل الدَّم مادة المجتمع.

في هذا السياق، لعل معنى الحياة نفسه هو ما يتغيَّر تغيُّرًا جذريًّا في العهد الجديد، ولهذا يقول بولس إن «الدَّم واللَّحْم لا يقدران أن يرثا ملكوت الربّ، ولا يرث الفساد عدم الفساد» (١ كورنثوس ١٥:٥٠)[٨٦]. وهكذا ليس اللَّحْم والدَّم منذ بولس بموضعي تواصل مرغوب أو جوار، ولا يدلان على الذاكرة على النحو الذي يوحي به اللحم والعظم. وليس من ضرورة لإبراز كتابات بولس مثل «إنكار صلة النسب بتحديد العضوية أو المكانة الاجتماعية»، ومن مقولاته إن «نسب المرء لا يضمن خلاصه»[٨٧]. والمؤكَّد أن بولس دعا إلى نوع مختلف من النَّسَب، وهو قرابة الروح وليس اللحم. وهنا أيضًا يجب إيضاح الصلة بالنَّسَب أو جعلها متسقة. «ليس كل جسد جسدًا واحدًا؛ بل للناس جسد واحد وللبهائم جسد آخر وللسمك آخر وللطير آخر، وأجسام سماوية وأجسام أرضية، لكن مجد السماويات شيء ومجد الأرضيات شيء آخر» (١ كورنثوس ١٥-٣٩:٤٠). وعلى أساس تمايزات جديدة (اللَّحْم والدَّم من ناحية، والروح من الناحية الأخرى، وكذلك أنواع مختلفة من اللَّحْم)، يعلن بولس (نوعًا من) النَّسَب والقرابة جديدًا، ويفعل

هذا بتقليص أهمية النَّسَب البدني. وهو إذ يفعل هذا يقرر أن النَّسَب في الدَّم، أي في الاختلافات بين الدماء. وهذا النوع يسوغه دم المسيح، وليس دم المرء نفسه (رومية ٥:٩)[٨٨].

وكما ذكر شرَّاح كُثر[٨٩]، فإن مفهوم الجسم راسخ عند بولس وفي الأناجيل، لكنه جسم أقلُّ من الروح في الأهمية دائمًا. سيستخدم دعاة قوانين نقاء الدَّم هذا الاختلاف بين الجسم والروح لاحقًا ليقولوا إن موضوع الخلاف في «أديافورا» adiaphora بولس [الأمور غير ذات البال في الاعتقاد] هو الروح والاعتقاد، وإن كان الاعتقاد في دم المسيح (رومية ٣:٢٥) أن المادة -مادة الدَّم والدَّم كمادة، إن كان هكذا- لا يمكن استحضاره كموضع هوية، فهو مستبعد مسبقًا بوصفه قد «يجمع» معتنقي المسيحية المحتملين أو المستقبلين في كنيسة المسيح. يصف هاوارد إيلبيرغ شفارتز عواقب هذا المفهوم عن الجسد على بناء طقس التطهر والنقاء ويقدم مثالًا مذهلًا، وهي الحكاية الشهيرة التي شُفيت فيها امرأة من النزيف بلمس رداء يسوع، والمعنى الظاهر أن لمستها ليست مدنسة، ولا يجوز بعدها أن تُعَدَّ كذلك[٩٠]. وفي هذا السياق، فإن القول بأن الدَّم نفسه يطهر وينجس قول متهافت. لكن الدَّم **يستطيع** أن يميز، فهو يتحوَّل ببطء إلى موضع اختلاف. وسيكون الدَّم دماءً عديدةً.

بالتوازي مع ذمّ الدَّم عمومًا وإنتاج الدَّم المذموم، نجد التسامي الفريد بدم يسوع[٩١]. وليسوع الذي يقدِّم دَمَهُ صيغٌ مختلفة: «اشربوا منها كلكم؛ لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد أن يُسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا» (متى ٢٦: ٢٧ - ٢٨)، ولا يتضح أحيانًا إن كان الدَّم يُفترض أن يُشرب فعلًا، لكن الخلط يزول لاحقًا: «الحقَّ الحقَّ أقول لكم: إن لم تأكلوا جسدَ ابن الإنسان وتشربوا دَمَهُ، فليس لكم حياةٌ فيكم ... لأن جسدي مَأْكَلٌ حقٌّ ودمي مَشْربٌ حقٌّ. مَن يأكل جسدي ويشرب دمي يثبُتْ فيَّ وأنا فيه» (يوحنا ٦: ٥٣-٥٦). ببطء وثقة يصير هذا الدَّم الحياة. وليست أية حياة. وتوضح رسالة يوحنا الأولى تمامًا التعارض مع المفهوم الكتابي القديم للحم والدَّم: «ولكن إن سلكنا في النور كما هو في النور، فلنا شركة بعضنا مع بعض، ودم يسوع المسيح ابنه يطهِّرنا من كل خطية» (رسالة

يوحنـا الرسـول ٦:١-٧). يصعـب بولس توكيده على القرابـة الروحية، فيدخل في سلسالٍ سيجعل العلماء والعامَّة والنساء يفكرون طويلًا، لكنه يعلن بكلام ليس فيه مواربة عن مجتمع المادة، مجتمع اللَّحْم والدَّم: «كأس البركة التي نباركها، أليست هي شـركة دم المسـيح؟ الخبز الذي نكسـره، أليس هو شركة جسـد المسيح؟» (١ كورنثوس ١٠: ١٦-١٧)[٩٢].

يرتبـط يهـوذا كذلـك ارتباطًا وثيقًا بيسـوع والدَّم. فهـو يقرُّ بالخطيئـة وأنه خان «الـدَّم البـريء». ويعيـد المال الذي اكتسـبه منها، والـذي يحـاول التخلُّص منه في الهيـكل «ثمـن الدَّم»، وعندما يقرِّر الكهنة اسـتخدام المال لشـراء سـاحة للدفن في المسـتقبل تُعرف تلك المسـاحة «بحقل الدَّم» (متى ٢٧: ٤-٨). أما بيلاطي فأعلن أنـه «بـريء من دم هذا البار»، «وقد فعل هذا بعد أن غسـل يده رمزيًّا وتحرزًا». ولم يبـدُ أن الحاضريـن كانوا يشـعرون بأيِّ تأنيب ضمير؛ إذ أنشـؤوا تواصلًا غريبًا للدَّم (ولنذكر أن الدَّم على الرأس في الكتاب (التوراة) علامة شـرّ محققة). وقد اعتنقوا المعادلـة الغريبـة التي تربـط بين القتل والقرابـة، فهم بحماس يضعون دم المسـيح على رؤوسهم ورؤوس أولادهم: «دمه علينا وعلى أولادنا» (متى ٢٧: ٢٤-٢٥).

إن احتمـال قـراءة هـذا بوصفه توكيدًا لتحليـل دم تمايزي غير قائـم، ومع ذلك فمـن المهم التشـديد على أن الدَّم الذي وضع علـى رؤوس الجيل/ الأجيال التالية يوصف بالبراءة والطهر. ولعل رسالة بطرس الأولى تقدِّم أقوى صورة لدم المسيح بوصفه موضع أو صورة طُهر عندما يكتب عن «دمٍ كريمٍ كما من حَمَل بلا عيبٍ ولا دنسٍ، دمِ المسيح» (رسالة بطرس الأولى ١: ١٩). أما مسألة مجتمع الدَّم -بوصفه شـيئًا يظل بعيدًا وقريبًا في آن واحد- فإن الالتباس يظل في الإنجيل حسـب رواية يوحنـا، فبعـد أن يؤكِّد يوحنا أن الكلمة جُعلت لحمًا يفسـر فيقول: «وأما كل الذين قَبلوه فأعطاهم سـلطانًا أن يصيروا أولاد الله، أي المؤمنين باسـمه الذين وُلِدوا ليس من دم ولا من مشيئة جسد، ولا من مشيئة رجل، بل من الله» (يوحنا ١: ١٢-١٣). فالدم دمان: دم خير ودم شرّ. ثم يوجد الدَّم الطاهر.

أرى أن الابتداعات هنا واضحة جليَّة، وتمثل لبنات بناء تاريخ فريد مخصوص سـيحتاج إلـى عدَّة قرون ليصل إلى كمالٍ من نوعٍ مـا، أو لنقل ليتجلَّط تمامًا. وهذا

التاريخ هو ما ينتج عندما يصير مجتمع كامل «الدَّم فيه ثخين بالدلالات السحرية والادعاءات الباطنية والعجائب الصيدلانية والأحلام السيميائية»، وحيث «عذابات المسيح وعبادة جسده ودمه» كلها «ألم جمعيّ»، والذي أخيرًا «يصير فيه دم الحمَل الإلهي مثال الطهر وأداته»[٩٣].

مصفوفة القربان المقدَّس

إن ما يحدث -إذن- لقصة عجيبة حرفيًا. فهذا بالأحرى تاريخ نشأة «دم عجيب» سأوجز في تلخيصه؛ لأنه بُحِث بحثًا جيدًا وصُور من زوايا مختلفة. تختتم كارولين ووكر بينوم كتابها «**دم عجيب**»، وهو إسهامها الأساسي في دراسة الدَّم القروسطي، بقولها: «لا ينبغي تأويل الدَّم وكأنه أحد موضوعات كثيرة في صراعٍ على السيطرة أو بين موضوعاتٍ كثيرة في غمرة تَديُّن عاطفي مفرط، بل ينبغي أنْ نرى في الدَّم الرمزَ المحوري وهدف العبادة المحوري في التدين القروسطي المتأخر - ولعله كذلك المشكلة المحورية»[٩٤]. ومعنى هذا أن الدَّم ليس مجرَّد جزء في المسيحية القروسطية، بل هو نسيجها. ومع ذلك، تعزل بينوم جزءًا من الكل (صراحة وضمنًا، تستخدم المجاز المرسل (الجزئي العلاقة) أداة أساسية في الآلة النقدية التي تستخدمها). بمعنى أنها تميز بين الدماء. فمن ناحية، تكتب عن الدَّم في «اللاهوت والممارسة في شمال ألمانيا القروسطية المتأخرة وما وراءه». وتصف عبادة دموية وتَديُّنًا دمويًا، ومن ثَمَّ تضيف إلى الفهم العلمي المتنامي للدَّم في هذه الفترة تحديدًا[٩٥]. ومن ناحية أخرى، توضح أنها تتبع شيئًا أكبر، فترة أطول وقضية أوسع، وإن كانت مقيدة. تقول بينوم صراحةً إنها تكتب عن «الدين» (إن أردنا فهم سبب ظهور موضوعات مثل نزيف الدَّم في لحظة معيَّنة من تاريخ دين ما، فلا بدَّ -والأمر واضح- من النظر في مجمل هذا الدين: الصلوات والعبادات الورعة والمزارات المقدَّسة المحلية والتكليفات الفنيَّة والمناظرات اللاهوتيَّة وقصص الرؤى والمعجزات والسياسات الروحيَّة وسياق هذا كله في الصراع الإقليمي والوطني)[٩٦]. ورغم أن هذا ليس موضع جدل حول فهم بينوم مصطلح الدين أو التساؤل عن صلاحية هذا التصنيف في ذلك السياق التاريخي

المحدد[٩٧]، فإنني أريد أن أوضح أن الدَّم بوصفه نسيجًا يغطي في طرحها مساحة أوسع كثيرًا من دلالة **الدين** (حسب تعريف بينوم نفسها). يزداد الدليل اتساعًا فيوحي مثلًا بأن «آثار الدَّم كانت مرغوبة سياسيًّا وماليًّا ودينيًّا» (٥٨). وفي النهاية، «كان الدَّم هو ما يحج إليه الملوك ورجال الدين والعوام، الدَّم الذي ملأ قلوب المكفرين عن الخطايا وخزائن التجَّار، الدَّم الذي تقاتل عليه علماء اللاهوت، الدَّم الذي أشعل الرغبة في المحاكاة والمنافسة بين الكنائس والأديرة» (٣٢). أي إن الدَّم في كل مكان. فهو يتدفَّق ويفيض ويغمر المسائل اللاهوتية والتعبدية الطائفية والتنسُّكية، وكذلك فهو -من وجه جديد- يغطي السياسة والاقتصاد والقرابة والمجتمع. «يوصف سلوك الدَّم في هذه النصوص على أساس أن الناس كانوا يؤمنون بأن الدَّم له سلوك معهود». فهو «يقسِّم ويظل كلًّا دائمًا، وينشئ توزيعه البنوة والمجتمع» (٧٢). يفور الدَّم وتتدفَّق الأجزاء والكليات معًا، ليضم ويفصل ويحدد في النهاية مفهومًا أوسع للجمعي، أي للمجتمع الذي يختاره، مجتمع الدَّم. فما تبرزه بينوم في النهاية هو أن المناظرات والعبادات القروسطية في العالم المسيحي الغربي لم تكن ببساطة «حول الإيمان الصحيح بالقربان المقدَّس أو أصالة الآثار وتمجيدها. بل كانت -من ناحية- مسألة علاقة جسد المسيح بدمه وكليهما بشخصه؛ ومن ناحية أخرى، مسألة كيفية وصول المسيحيين إلى دم المسيح الذي يخلِّص» (١١٠). فإن الجزيئات والأجزاء والأجسام الموجودة في نسيج الدَّم ستتلاقى بغيرها سريعًا. فهي تتصادم أو تتنافر وتتواصل مع بعضها بعضًا. فأي جسد وأي دم؟ يولد الأفراد والجماعات من جديد ويُعاد النظر في وجودهم ليتمحوروا حول الدَّم وداخله («يستند الإكويني إلى ألبرتوس ماغنوس ويقول إن الدَّم موضع الحياة، بل الجسد كله بالإمكان» [١٦٢]). وفي نهاية المطاف، يتضح أن المسألة هي مسألة «فسيولوجية وفلسفية ولاهوتية، وأخيرًا ما يجوز أن نسميه سوسيولوجية» في آن واحد (١٢١). وكذلك فإن «الدَّم يتجاوز الحالة الجنسية والاجتماعية، ويتجاوز كونه حامل الحالة الأخلاقية، أي الطهر أو الدنس. وكأن الجسد ليس سوى كيان يسكب فيه الدَّم بوصفه قوة الحياة أو الروح أو النفس» (١٦٣)[٩٨]. وهكذا استطاع علماء اللاهوت القروسطيون تفسير طبيعة التغيُّر الجمعي الذي مرَّ به العالم المسيحي الغربي: «نأكل الربّ ليس ليصير هو

نحـن، بـل لنصير نحن هـو»[99]. إن ما «كان علماء اللاهـوت يتجادلون حوله حين كانـوا يتجادلون حـول إمكانية رفات الدَّم ومعجزات دم القربان المقدَّس هو طبيعة الهوية» (١٤٥). «وفي هذا كله، فإن ما يبرز هو فوريَّة دم المسيح وماديته. فهو دافئ حيّ ويدفئ ويذيب دم الخطاة الذي صار باردًا وصلبًا وميتًا جراء الأثرة والاغتراب. وهـو يـرد الحيـاة إلـى صـورة الربّ داخـل النفـس، كما يلين دفـء السـائل الشـمع الصلب. لكنه يفعل أكثر من هذا، فهو يندمج مع -ويصير- دم النفس» ١٧٠)[100]. ولذلك لا تصعب رؤية تغيُّر المسيحيين في مادتهم ذاتها ونقائها وخاصيتها، لا في شـمال أوروبـا فحسـب، ولا فـي القرن الخامس عشـر فحسـب. كان المسـيحيون يتحولـون إلـى مجتمع دم. فقد «سـاووا بين دمهم ودم المسـيح» (٢٤٤). وهذا أمر مفهوم في ذاته وله ظهير تاريخي. فقد قال أغسـطين شـارحًا، وكأنه يتكلم من بطنه بصوت يسـوع ومعه: «لن تغيرني وتجعلني أنت، كما تفعل بطعام جسـدك؛ بل إنك تتغيَّـر وتصيـر أنا»[101]. يفصِّل هنـري دي لوباك Henri de Lubac في هذا فيشـير إلـى أن «الرمزيـة الطبيعية للطعام تقلب». وينقل عن وليم الثيري قوله: «من يأكلون يتحوَّلـون إلـى طبيعة الطعام الذي يأكلونه». و«هـذا لأن خبز القربان المقدَّس ليس خبزًا عاديًا»، وليس نبيذ القربان المقدَّس نبيذًا عاديًا: «إنه الحياة التي تتشـاركها كل الكائنات الحيَّة. 'عندما يؤكل، تؤكل الحياة'. فهو يحوّل إلى نفسـه كلَّ من يغذيهم بمادته. وهو نفسـه الجسـد الذي غذاؤه مـا يتحوّل إليه من يأكلونـه»[102]. وهذا ما حول الدَّم إلى النسيج الذي صار إليه (وهل تحوَّل الخبز إلى جسد غير هذا؟) «في هذا النوع من الإيمان ... الدَّم هو المسيح» (١٨٠).

لعلي أسأت النقل، فأخذت أستخدم كلمات المؤرخين وأفسدتُها، فقد أخذت ما يحلو لي من أجزاء وجعلتها تحل محلَّ الكُل. لم يعتقد كل المسيحيين أو يعيشوا وفقًـا لما بدأت أرسـم مـن إحداثيات. كما أن الطعام لا يجمـع ويوحد فقط، بل إنه يفصل ويميز. تخصَّص بينوم فصلًا كاملًا لهذه النقطة، أي «الدَّم المتفرق المسفوح»، «الدَّم مفرقًا» (١٧٣). فأنَّى يوحّد وهذا الانقسـام موجود؟ لمَ نأخذ الأجزاء وكأنها الـكُل؟ المدهـش أن بينـوم نفسـها ترد علـى هذا السـؤال المهم حين تقدم بدايات تفسير للسؤال «لمَ الدَّم؟» لمَ برز الدَّم في هذا المنعطف التاريخي تحديدًا (العريض

والمحـدود فـي آن واحـد)؟ يعمـل مـا تسـميه بينوم «الـدَّم الطبيعـي» (مقابـل الدَّم «الرمزي») بوصفه جزءًا حاسـمًا في التفسـير، التفسـير طبيعي كما ينبغي أن يكون. «الـدَّم الطبيعـي هـو المجاز المرسـل الجزئي بحذافيـره: الجزء الإنسـاني الذي هو الـكل الإنسـاني والاجتماعي» (١٨٧) (سـتؤكِّد بينوم لاحقًا أن «الـدَّم -فوق هذا- صـورة محددة كاملة (للثواب والعقاب)، أي صـورة للاقتصاد، «للإثارة، وللمجاز المرسـل المتضمَّـن فـي الاندمـاج» [٢٠٩]). «إن هذه العادة القروسـطية المتأخرة التي تجعل الناس يتصورون الكل في الجزء، المثل في المثال، أتاحت تصوُّر البشر متضمَّنين في ناسـوت المسـيح وفي الأقارب والجيران؛ بل تشـمل المهرطقين في معانـاة الفـرد في وحدة أقرب إلى التشـارك منها إلى الإحـلال» (٢٠٣). وقد تحوَّل علـم الاجتمـاع (ومعه التاريخ والأنثروبولوجيا والأحياء كذلك)، وهي أجزاء تحل محـلَّ الكل، **بشـكل طبيعي تمامًـا**، إلى علم المسـيح (الكريسـتولوجيا)، والعكس صحيح. وعلم المسـيح هو علم الدَّم، فهو نسـيج حياتنا؛ إذ يثير «أسـئلة جديدة عن الأسـرة والمجتمـع والسياسـة» (٢٥٦). «فليسـت كل الديانات تمنـح المعنى بهذا التوكيد الصريح المتزامن للحياة والموت كما تفعل المسـيحية» (٢٥٥). وببساطة، لا تمنـح كل الديانـات (لكن ما «الدين»؟ وهل بالفعل توجد أديان كثيرة داخل هذه الهيماتولوجيـا المتنافـرة؟) معنًى لاهوتيًا وسياسـيًّا وأنثروبولوجيًّا وأسـريًّا وقانونيًّا واقتصاديًّا -وأخيرًا طبيعيًّا- عن طريق الطعام.

* * *

الصلة حاضرة دائمًا في الغرب المسيحي بين الدَّم والمجتمع، فهي لغة «صلاة الـدَّم» أو القربـان المقدَّس الذي تتحـدَّث من خلاله الأسـرة أو القبيلة أو الطبقة أو الأُمَّة أو العِرق. والمقصود أن اعتبار الدَّم المادة والموقع والعلامة الدالَّة على هُويَّة جمعيَّـة بأبعادها الوجودية الكثيرة صلة متأخرة وعارضة تربطنا إلى الآن بـ «القرون الوسـطى». وهـي أبعـد مـا تكون عـن العالميـة، ويجـب زعزعتها وتفكيكهـا، فهي معروفة بمجيئها المرحليّ وصمودها. ولقد بدأنا نرى أن الكتاب المقدَّس (التوراة) والحاخامـات لـم يعتبـروا سلسـال النَّسَـب والقرابة مسـألة دم، وأن عبـارة «اللَّحْم والدَّم» كوصف أو إشارة إلى الهوية أو تواصل سلسال النَّسَب إما غائبة أو موجودة

لاحقًا بشكل اختزالي شديد (لأن الهوية والنقل بهما أشياء أكثر من الدَّم، إلَّا أن يكون الدَّم هو كل شيء)[١٠٣]. والعهد الجديد نفسه بعيدٌ عن «أيديولوجية قرابة الدَّم». ومع ذلك، نكرر أننا هنا لا نقول شيئًا يخفض الشحنات الرمزية المتعدِّدة الكثيفة التي يحملها الدَّم غالبًا (القتل والفداء والحيض والميلاد) أو دوره المتعدِّد الطبقات في الممارسة الجمعية من أيِّ نوع - نقية وخطيرة وغيرها[١٠٤].

فكيف نشأ مجتمع الدَّم؟ كيف خُلقت صلات الدَّم؟ كيف صار «الدَّم الطبيعي» صورة مناسبة خاصَّة، و«المجاز المرسل الجزئي النموذجي» (الجزء الإنساني الذي هو الكُل الإنساني والاجتماعي»)؟ كيف صار الدَّم يتقاطر ويتدفق داخل كل هذه الأشياء؟ أو بالأحرى كيف صارت الصلات الأسرية والصلات المجتمعية تتخذ اسم الدَّم؟ في دراسة مبتكرة أشرت إليها من قبل، توضِّح جيانا بوماتا أن «المؤرخين لم يسألوا أي الأفكار عن الدَّم هي التي شكَّلت المفهوم القانوني للقرابة. ما المقصود بالدَّم في الاستخدام القانوني لمصطلح قرابة الدَّم؟ كيف خلقت صلات الدَّم طبقًا للقانون؟ وعن دم مَن نتحدَّث؟»[١٠٥]. توضح بوماتا أن الأمر ليس -ولم يكن قطُّ- فسيولوجيًّا بالأساس أو طبيعيًّا مطلقًا. فرغم أن الخطاب الطبي يتدخل ويشارك في المسألة ويعبِّر عنها، فإنه لم يكن يفصل فيها ولا يحرص على إحداث حركة تعميم عالمي للدَّم. ففي القانون والثقافة الرومانيَّيْن، كانت قرابة الدَّم مسألة قضائية مقيدة وسياسية أيضًا. فلم يكن الدَّم قطُّ ما يفترض أنه يجري في العروق، أو يجري فيها فعلًا، لم يكن مقتصرًا على هذا قطُّ. فالدَّم يشارك في إنشاء القرابة، لكنه يفعل هذا بإدخال تنافر شديد ليس بين الأُسر والمجتمعات، بل **داخلها**. كان الدَّم هو الموضوع الخاص للاختلاف الجنسي، حيث ينتمي إلى الأب حصريًّا. «يخبرنا مفهوم قرابة الدَّم أن الصلة بين الأب والأبناء صلة مزدوجة: يُستمَدُّ جزء منها من سلطة الأب وجزء منها من دم الأب»، أي إن العلاقة الطبيعية بين الأب وأولاده تنشئ قرابة الدَّم، ولا تنشئها العلاقة بين الأُم وأولادها[١٠٦].

لعلنا بدأنا نكتسب حسًّا أفضل بالزمن -وبالتأقيت- عند استخدام الدَّم اسمًا للقرابة (وبالأدق اسمًا قانونيًّا وطبيًّا لما يربط الأب بالابن). فما كانت تُسمَّى «نظرية البذر الوراثية الدموية» hematogenic، أي القول بأن المَني هو دم الأب، لم

«تهيمـن إلَّا بعـد القرن الرابع عشـر الميلادي على الخطاب الفلسـفي والطبي حتى غطَّت على نظريات قديمة أخرى لم تزل قائمة، في النصوص الأبقراطية مثلًا، يُعَدُّ فيها المخ منشأ الحيوان المنوي (عبر النخاع الشوكي) أو هو من كل أجزاء الجسم ... ترسـخت النظريـة الوراثية الدمويـة وصارت نظرية المنـي المهيمنة على الثقافة الأوروبيـة بعـد العصـر القديم بفتـرة طويلة. بل إنهـا للعجب اسـتمرت حتى القرن الثامن عشـر»[١٠٧]. لكننا نتذكَّر -كما تبيِّن بوماتا- أن الدَّم موضع انقسـام المجتمع -وليـس بنـاءه- وكان ذلـك أيضًا بموازاة خـط التفرقة بين الجنسـين[١٠٨]. لم يكن الـدَّم (أي قرابـة الـدَّم) في القانـون الروماني يعني اختلاف الدمـاء؛ بل كان لتحديد مسألة الملكية «مسائل الميراث والخلافة»، فكان بذلك خط النسل الذكوري[١٠٩]. لكن يبقى عنصر جوهري ينبغي أن يُسـهم بجزء منه. وهذا ما نجده نموذجيًّا وعلى نحوٍ صريحٍ في «ترتوليان» الذي يعتبر «دم المسيحيين بذرًا»، ويجب فهم هذا القول بوصفه طبيًّا وسياسـيًّا ولاهوتيًّا فـي آن واحد، وهي «المجالات الثلاثة التي يتدخل فيها بعمق حتى يحولها»[١١٠]. من هنا، فإن الصيغة المعترف بها «التبعية المصاحبة» التي ستوحد بين الطب والقانون والأسرة والسياسة مع الاقتصاد، لا يمكن تصورها بوصفها لاهوتية أو «دينية» فقط[١١١]. لكنها بالتأكيد مسيحية، وتصل كل واحدٍ من هـذه المجـالات. والحقيقـة أن مفهـوم الـدَّم لا يتسـع إلَّا بعـد ترتوليـان وإيزيـدور الإشـبيلي بمـدة طويلـة مـع نشـأة القانـون الكنسـي، ثـم أعيـد توزيعـه وتُرجـم في مجال الزواج[١١٢].

من هذه اللحظة فصاعدًا، أي من القرون الوسـطى المسـيحية (ولنذكر أن أول طقـوس زواج شـعائرية ظهـرت في شـمال فرنسـا حوالـي ١١٠٠م)[١١٣]، صارت فكرة وراثة الوليد دم كلٍّ من أبيه وأمه فكرةً مقبولةً، في أول الأمر، خلافًا **للمفاهيم الطبية الحاكمة** ومتجاوزة لها، بغرض تحديد القرابة، حتى يتسنَّى للكنيسة التصديق على التحالفات أو منعها[١١٤]. «حتى تسويغات المذهب الطبيعي التي كانت تدخل الخطابَيْن القانوني والسياسـي أحيانًا»، أي تسويغ ضم الأصهار تحت طائلة قوانين المحارم باسـتخدام «وحدة الدَّم واللحم» التي يفترض أن تنشـأ بالزواج ... لم تكن -حسـب مـا نـرى- لهـا انعـكاس فـوري علـى الطـرح الطبـي أو الفلسـفي لعملية

التوالـد[١١٥]. يصـور القانون الكنسـي الزوجَيْن بوصفهما «جسـدًا واحـدًا»، وهذه «صـورة الاتحاد الذي لا ينفصم بين المسـيح وكنيسـته»، وبهـذا يدخل الأب والأُم فيمـا كان مقصـورًا من قبل على «الأخـوة بالدَّم»[١١٦]. من هنـا، ومع صعود عقيدة القربان المقدَّس ونشر آثار النزيف، تغيَّر أيضًا مفهوم الكنيسة نفسه بوصفها «جسد المسـيح الغيبي»، فلم تعُد تدلُّ على جسـد المسيح الخفي السـاكن في سِر القربان المقـدَّس والمنفصـل عـن الأجسـاد المادية الأخرى، بل تجسّـد أعضـاء المجتمع الظاهرة (اللَّحْم والدَّم)[١١٧]. وفي هذا الإطار التحويلي -أي الهيماتولوجيا العامَّة التي تنطوي على «مفهوم جديد لقرابة الدَّم» وتنسـج نسـيجًا طبيًّا وقانونيًّا ولاهوتيًّا وسياسيًّا في آن واحد- أمكن ابتداع طبقة النبلاء بوصفها «فئة اجتماعية» تقوم على الـدَّم بوصفـه سلسـال وراثة، مع أشـياء أخرى[١١٨]. ومعنـى هذا أن قرابـة الدَّم لها تاريـخ أقصـر وأكثر تحديدًا وخصوصية مما يُفتـرض. فهو يتعلَّق بتوزيع خاص (لم يبلغ الدورة بعدُ) للدَّم داخل العالم المسيحي الغربي[١١٩]. ومعنى هذا أننا نستطيع أن نثبت بدرجة ما «التبعية المصاحبة فيما يخص ... الموقف التاريخي»، أي نشـر المفهوم القانوني والطبي والسياسـي الخاص بمجتمع الدَّم[١٢٠]. والآن حان وقت ربط ما تعلَّمناه حتى الآن -مصفوفة القربان المقدَّس- بمحاكم التفتيش.

استشراف محاكم التفتيش الإسبانية

للأسـطورة السـوداء «تاريخ أقدم كثيرًا من المصطلح نفسـه»، ولقد ظلت دائمًا تحـت لافتـة الـدَّم[١٢١]. وهي تشـهد علـى «الجنون المعاصـر لمفهوم نقـاء الدَّم»، و«الهـوس الإسـباني بعـدم جواز خلـط الدماء»[١٢٢]. وتدلُّ على «وحشـية إسـبانيا الاسـتعمارية في الأمريكتَيْن طوال القرنَيْن السادس عشر والسابع عشر» التي أبقت علـى «وصـف الأوروبييـن الآخرين إسـبانيا بأنهـا دولة متخلِّفة يشـيع فيهـا الجهل والخرافـة والتعصُّـب الديني الذي يجعلها عاجـزة عن أن تصير أمـة حديثة»[١٢٣]. لكنني لا أرى في هذا انحرافًا كبيرًا، أو استثناءً من التاريخ القروسطي. فإن «القرون الوسـطى برمتها تحمل مدًّا أحمر من دمٍ 'عجيب'، وليس عجيبًا تمامًا»[١٢٤]. لكن بعـض المواضـع أكثـر دمويةً من الأخرى، وبعض الدماء أشـدُّ إيلامًـا من الأخرى.

فدم الاضطهاد (ودم الحيض) يبدو أشـدَّ إزعاجًا من دم المسـيح: لعنة حواء وجرح البطل، كما يصف مكراكن هذه الصيغة. يفترض أن إسـبانيا كانت إمبراطورية أشـدَّ دمويةً من إنجلترا، ويقال إن الكاثوليك أشـدُّ قسـوةً من البروتستانت. وأقول إنه من الصعب رسم خطٍّ فاصلٍ يميز بين الدمين: دم القربان المقدَّس ودم محاكم التفتيش (رغم أن تمايزهما نفسه، أي الاختلاف بين الدماء، سيكون عاملًا جوهريًّا). بمعنى أنه كان علينا توقع محاكم التفتيش الإسبانية؛ لأنه يحدث الفاصل المميز للدَّم الذي علـى جانبـي الخط الفاصل، والفاصـل التاريخي أيضًا. فالدَّم -إذن- ليس اسـتثناءً على الإطلاق، بل هو القاعدة.

لا تمثـل سـيادة الـدَّم ومراوغته وتواريه النسـبي أيضًا أكثر من سلسـلة أسـباب واحدة لاسـتمرار الصعوبات الشـديدة التي تطبع البحث في محاكم التفتيش. «هل خرجـت محاكـم التفتيـش من شـرنقتها»؟ ألم يعُد اسـتثناءً لا شـكَّ فيـه؟ «ولم تعُد مؤسسـة هامشـية في الدول الهامشية التي تتورط في أنشطة على جانب تيار التاريخ الأوروبـي الرئيس»[١٢٥]؟ تُظهر محاكم التفتيش نفسـها فـي حدِّها الأدنى على أنها قضيـة تفريـق. فمحاكم التفتيش تفرق وتتفرق مثلها مثل تواريخ الدماء التي لا تكاد تظهـر فيها، وخطوط التقسـيم تاريخيـة ومبحثية: هل محاكم التفتيش قروسـطية أم حديثة؟ ولأي تاريخ تنتمي حقًّا؟ التاريخ الديني؟ التاريخ السياسي؟ أتمنع أم تحفز تطـوُّر الفردانيـة الحديثـة أم القانونية الحديثـة؟ وعلى أية خطوط، فـي أي المناطق ينبغي التفتيش عن نقاط التواصل أو الانقطاع؟ كيف نتصور نهاية محاكم التفتيش؟ وأيـن نرقـب أثرهـا؟ هـل محاكم التفتيـش تعاصر نفسـها، أم أن أهميتهـا تكْمُن في آثارهـا اللاحقـة؟ أي الاسـتخدامات «الأسـطورية» التـي توضـع فيهـا أو الطرائـق المتأخـرة التـي أحدثت بها آثارها اللاحقـة على ضحاياها؟ تفـرق محاكم التفتيش كذلك عند خطوط قومية واسـتعمارية؛ وعلى سـبيل المثال، هل من المنطق الكلام عـن محاكـم «تحقيق» واحـدة؟ فإن لم تكن واحـدة، ماذا نتعلَّم مـن مقارنة محاكم التفتيش الإيطالية (والفرنسية قبلها) والإسبانية والبرتغالية؟ فإذا وضعنا في الاعتبار توحّـد العالم المسـيحي الغربي في القرون الوسـطى المتأخرة وانتشـاره في العالم الجديد، فهل يسـعنا تجاهل اتساع المسـاحات الجغرافية والسمات المشتركة التي

ظهرت بعد «الديوان المقدَّس» الفريد من نوعه، الذي اتخذ روما مقرًّا له؟ فما العلاقة بين الأراضي التي غطاها « التفتيش» (داخل أوروبا وخارجها) والأراضي التي ظلَّت خارج ولايته؟ الحدود الجغرافية هنا محلُّ نزاع: إذا علمنا أن أغلب محاكم التفتيش كانت في إسبانيا والبرتغال، فكيف نفهم التفتيش في الأمريكتَيْن وفي شبه القارة الهندية؟ وهل ثمة صلات غير تكهّنية بين محاكم التفتيش والإمبراطوريتَيْن الإسبانية والبرتغالية؟ ومحاكم التفتيش تفرق حسب خطوط التمييز بين الجنسين أيضًا؛ فقد أدى أثر التمييز بين الجنسين إلى توكيد الاعتقاد بأن التحليل المتمايز جنسيًّا لازم للوصول إلى فهم سليم لمحاكم التفتيش وآثارها. وأخيرًا، ما المجالات الخطابية التي نفهم بها محاكم «التفتيش»؟ فإن كان التاريخ السياسي، فهل تشهد محاكم «التفتيش» على ظهور الدولة الحديثة أم الانهيار البطيء لأشكال السيادة القروسطية؟ هل تُعَدُّ حصنًا للمقاومة المحافظة للحداثة السياسية؟ هل عززت أم أعاقت انضمام إسبانيا إلى مجتمع الأُمم الأوروبية أو العالمية؟ فإن كان السياق هو التاريخ القانوني، فما دور محاكم «التفتيش»؟ هل تجسد الإجراءات القضائية الحديثة أم أنها تشهد على صمود التنافر التاريخي القروسطي؟ ما دورها في «الضبط الاجتماعي»؟ ما آليات القوة التي قدمتها «محاكم التفتيش» إن وجدت؟ كيف نفهم دور «التفتيش» في معاملة الأقليات وعلاقة الملكية بالبابوية والاستيلاء على الأرض وتشكيل المجتمعات السياسية في المستعمرات؟ وقطعًا تنتمي محاكم «التفتيش» أيضًا إلى التاريخ العنصري «كما يتجلَّى أو يطبق أو ينسحب عليه، بأي صورة ولو بغضاضة»، في قوانين «نقاء الدَّم» الشهيرة. ويستعر الجدل -على المستوى العملي- حول دور «التفتيش» في أمور العرق والدين: هل كان مثبطًا أم منتجًا؟ هل اخترع «التفتيش» التحوُّل الديني، هل «حوَّل المسيحيين إلى يهود»، كما يرى بعض النقاد؟ أم أنه كان يبحث عنهم ويعتقلهم؟ وأخيرًا -ولعلي هنا أستحضر محور أسئلة وتمايزات- كيف أثَّرت محاكم «التفتيش» في فهمنا للدين؟ هل كانت مؤسسة دينية؟ انحرافًا دينيًّا؟ هل كانت نوعًا ضمن أنواع كثيرة، وهل يمكن أن نجدها بين «أديان» أخرى؟ هل كانت أداة سلطة سياسية (بمعنى علمانية) أم كانت من آثار الدوافع الدينية أو التعصُّب الديني؟ وإلى تاريخ أي دينٍ تنتمي تحديدًا؟ هل تُفهم من منظور ضحاياها، أم أنها

تشهد على تغيرات مرئية وغير مرئية في المجتمع المهيمن، في المجتمع نفسِه الذي استخدمت فيه أجهزتها ونشأت عنه؟ وأخيرًا، أليست محاكم «التفتيش» سوى مرآة مشوهة نتجت حتمًا عن تحيُّز أرشيفاتها الضخمة؟ وربما تأتي قبل هذه الأسئلة قضية تحديد هل «التفتيش» الإسباني استثنائي، أي عمل مفرد منحرف لمجتمع بعينه ضلَّ جراء مساعيه المتطرفة؟ هل «التفتيش» علامة أخرى -إن كان ثمة حاجة لأخرى- على تخلُّف إسبانيا الثقافي، أو على الاستثنائية الإسبانية (أو الكاثوليكية)؟

هذه أسئلة كثيرة ربما تقتضي الحكم على تميُّز موضوع، هو «التفتيش»، أو استثناءه أو انعدام أيهما، كأن مسألة التميز لم تكن دائمًا محلَّ شك، وكأن المرء يستطيع أن يحكم (على خلاف «التفتيش» نفسه في الواقع) بمعزِلٍ عن ظروف ثانوية سياقية وآثار يزعم أن أهميتها ثانوية، ولا نيَّة عندي للإجابة عن هذه الأسئلة[١٢٦]. لكنني أريد أن أشير إلى أن الابتعاد عن هذه الأسئلة (مع وضعها في الاعتبار) ربما يضفي وضوحًا غير متوقَّع فيما يخصُّ الدور التشكيلي الذي أداه «التفتيش» وإسهامه في نشأة بل في تميُّز مجتمع الدَّم. ولعل المنظور البديل القريب الذي أقدِّمه ليس ثانويًّا بقدر ما يُظن، وهو موجود في العنصر الذي يصحبنا في الرحلة كلِّها، ويتفق أن أهميته تشيع في الأمر كلِّه ولو أنها متوارية دائمًا -ولو جزئيًّا- عن الاهتمام النقدي. إنني أسعى إلى رأب الصدع وعلاج الشقِّ الحادث بسبب الفواصل بين القربان المقدَّس و«التفتيش»، وبين الذات والغير، وبين الدين والعِرق، وبين الهوس «الإسباني» بالدَّم ونقاء الدَّم والعنصرية الحديثة أو القومية، وبين «الدَّم القروسطي» ونمو مجتمع الدَّم وتكاثره وصموده في العالم المسيحي الغربي كلِّه. ولهذا الغرض سأسترشد من هذه النقطة بقوانين نقاء الدَّم، التي كانت في ذاتها جاذبةً لاهتمامٍ بحثيٍّ ضخم، والغريب أن الدَّم لم يكن قطُّ محور الدرس فيه[١٢٧].

طبقًا للإجماع الحالي، فقد أُعلنت قوانين نقاء الدَّم في عام ١٤٤٩م في طليطلة بإسبانيا. ولقد بدأنا نرى أنها تؤسس -أو تؤكِّد- اختلافًا دمويًّا، فتجعل النقاء في دم المسيحيين. ولا شكَّ أن صراحة القوانين تفسِّر سبب نسبة أغلب الباحثين أهمية

تاريخية كبرى لها. وتمثل «القوانين» بين المؤرخين أنفسهم نقطة بداية منقسمة، البداية التاريخية والمتنازع عليها التي تمحور حولها ما صار يُعرف بـ «العنصرية الحديثة»[١٢٨]. وسواء دخلت القوانين «في تاريخ العنصرية الحديثة» بوصفها بدايتَها المتطرفة، أو استُبعدت منه بفواصل تمييزية جامدة (وُضِع كثير منها على الجانبَيْن مع الوزن الإضافي الذي يأتي مع الشغف بالمقارنات التي تربط بين إسبانيا القروسطية المتأخرة وألمانيا النازية)، فإن هذه القوانين نفسها تُعَدُّ استثنائيةً **كونها** تأسيسيةً[١٢٩]، وليس لها تفسير صريح ولا تاريخ بسيط، ربما باستثناء نوعٍ من التاريخ النفسي (تشيع فيه مرادفات كلمة «القلق») والاعتبارات السوسيولوجيةَ المحدودة التي عادةً ما تصاحب الأحكام العمومية حول التفاعلات بين الأغلبية والأقلية، والإدماج والإقصاء، وأخيرًا الاستثنائية الإسبانية أو العالمية الهيماتولوجية نفسها («اعتقد مسيحيون قروسطيون كثر -مثل غيرهم من المجتمعات- أن الانتقال من 'الغير' إلى 'الذات' -في هذه الحالة من الكافر والأجنبي إلى المسيحي والقريب- سيؤدي إلى وحدة 'جنسية'«: «خطاب الشرف الجنسي الجمعي [الذي] يعمل على استقرار وتواصل عمليات حياة المجتمع المسيحي وتماسكها ومكانتها وانتظامها»، وكان «تزايد المخاوف من تلوث الجسد الاجتماعي والخوف على تماسكه»، و«فزع التداخل الجنسي بين الأديان»، «في شبه جزيرة أيبريا أكثر من مناطق أخرى كثيرة في أوروبا، كان المسيحيون القروسطيون يعرفون أنفسهم اجتماعيًا ولاهوتيًا في مقابل اليهود. فقد كانوا يؤكدون شرفهم كأعضاء في مجتمع الربّ المميز بمقابلة أنفسهم مع اليهود عديمي الشرف». ومن ثَمَّ تأتي «أفعال مجتمع قلق على التكاثر البيولوجي للهوية الدينية»)[١٣٠]. وهكذا تبدو قوانين نقاء الدَّم، وفكرة نقاء الدَّم نفسها هي ما يشير إلى الظهور المفاجئ لفريدة تاريخية، وهي الاختراع الفوريّ لآلية إقصاء وضبط اجتماعي قائمة على الدَّم (ولم تزل مكانتها المجازية -كما أسلفتُ- قيد مراجعة معلّقة)، وربما كانت بداية تاريخ سيئ الطالع ودمويّ لم يزل معنا إلى الآن، كما يقول ديفيد نايرنبيرغ David Nirenberg، رغم أن «الأسوار التي تقسم بها المجتمعات نفسها تحتاج إلى إعادة بناء بأيدي كل جيل»[١٣١].

إن العنصرية هدف دائم للبحث العلمي، فهي تمثل نموذجًا معرفيًا تسترشـد به سـردية العلمنـة[١٣٢]، وكذلك القوميـة. وتُعَدُّ الاثنتان نتيجـة انقطاعات مفاجئة؛ إذ تحكمهما مفاهيمُ وتطوراتٌ علمانية (بصيغتيها الفاعلية والمفعولية). وللدقَّة، يمثل تاريخهمـا فصـلًا مثيـرًا يدلّـل على النجـاح الغريـب للقصـة المُختلَقة التـي تمثلها العلمنـة. وليـس المطلوب هنا -فيما أرى- تعريفًـا للتغيرات التي حدثت في القرن السـادس عشـر (تقسـيم العصـور يواجهنا مرةً أخـرى)، بل محاولة للنظـر في تعدُّد أبعـاد هـذه التغيُّـرات بغـرض النظر الناقد فـي بنيتها. ومهمـا كانـت «الحداثة» فيما يخـصُّ تاريـخ العنصريـة، فـإن سـردية العلمنـة (مـن الدين إلـى العِـرق) تخفق في وصفها؛ ذلك أن التمييز نفسه بين العرق والدين **أثرٌ** مترتب على الحركات التاريخية التي لم نزل نحاول فهمها. ويظل الموقف كالتالي: سـواء دار النقاش حول التمييز بيـن معـاداة اليهودية ومعاداة السـامية مثلًا، أو حـول التمييز بين الإقصـاء «الديني» والعنصرية الحديثة، فإن المؤرخين متمسكون بإجماع قديم مستقر. ولا يكسر هذا الإجمـاع في أحسـن الأحـوال إلَّا القـول أحيانًا بوجود صلات وروابـط بين العِرق والديـن. والواضـح أنـه لا يمكـن الفصـل بين الفئـات والتمييـز بينها قبـل أن تظهر بوصفهـا فئـاتٍ. وربما يكون عملها هو الإشـارة إلى الظواهـر المنفصلة، أو مراتب الوجـود المختلفـة، التي يمكن الربط بينهـا لاحقًا. أما قولي فهـو إن العِرق والدين ينشآن متكاملين في **تمايزهما**.

وأنـا إذ أستكشـف مجتمـع الـدَّم، أي مفهوم نقاء الـدَّم، لا أقصد الاشـتباك مع ادعاءات الترتيب الزمني أو تقسـيم العصور التي ترتبط بأصل العنصرية أو القومية، فليـس هدفي الدخول في ادعاءات تقسـيمٍ زمنيٍّ ترتبط بأصل العنصرية أو القومية. بـل إننـي أحـاول النظر الناقد في بنية الأصل أو في الاسـتثناء بوصفـه آلية قوة تزيح وتقسّـم وتميّـز وتنقـي -فيما أظن- موقع قـوة (عِرق أو أمة) من غيـره [أي مقابله] المزعوم (الدين). لهذا فأنا أبدأ بسـؤالٍ مختلفٍ وهو: متى وأين أصبح الدَّم حاملًا لسلسال النَّسَب والعِرق وأخيرًا الأمة؟ تحدِّد بعض الدراسات القيّمة أصل العنصرية البيولوجية في خطوط تاريخية «علمانية»، وهنا تأتي ببطء محاكم «التفتيش» (وليس القربان المقدَّس)، فتحتلّ مكانه في الحداثة العلمانية.

وعلى سبيل المثال، تردّد آن ستولر المقولة المهمّة بأن العِرق «أحد المخترعات المفاهيمية المركزية في الحداثة»(١٣٣). وهكذا تنضمُّ ستولر إلى الباحثين الذين يدعون إلى بداية مبكِّرة، فيشيرون إلى أن «صعود الفردانية وأفول الملكية» كانا وراء ظهور «نظريات جديدة عن ' إمكانية ربط الأفراد' برباط شخصيتهم الطبيعية»(١٣٤). وهي تبرز كذلك دور النزوع الجنسي (كما يقدِّمه فوكو) وأهمية الغزو والحكم الاستعماريَّيْن (اللذين يغفلهما فوكو أو يكاد). تضع ستولر بدايات العنصرية في تاريخٍ أوسع وجغرافيةٍ أرحب، فتتبعها في الممارسات الاستعمارية التمييزية على أيدي الهولنديين والفرنسيين والبريطانيين قطعًا، على مدار القرن السابع عشر(١٣٥). وتلاحظ ستولر تواتر الهوسَ بفكرة «نقاء الدَّم»، وتُثبت أن الفكرة ربما كانت متعدِّدة الأصول، كلها أوروبية، رغم أن حضورها مثبتٌ في سياقات كثيرة. ومع هذا، يبدو أن أولَ دليل يشير إلى الإمبراطوريتَيْن الإسبانية والبرتغالية، حيث أسهم نقاء الدَّم في «صياغة الهوية الإسبانية 'المنقاة' التي كانت تشير إلى الوحدة الوطنية وإلى الإمبراطورية التي وراء البحار». أما في مستعمرات أمريكا اللاتينية، «فقد اكتسب مفهوم نقاء الدَّم قوة جديدة **بعد أن فَقَد أيَّ إيحاء ديني**، فصار مفهومًا عنصريًّا صريحًا مع بداية القرن الثامن عشر»(١٣٦). وهكذا فإن هذا هو الهدف الرئيس الذي تسعى وراءه ستولر، أي «إبراز حقيقة هي أن لمسارد الكلمات العنصرية في القرن التاسع عشر أصولًا استعمارية معقَّدة» وليست مسيحية، رغم أنها تذكر -ولو عرضًا- سوابق «دينية»، وإن إدراك هذا التعقيد أمر ضروريٌّ لكنه يأخذ في الضيق حتى يشير في النهاية إلى منعطفٍ آخر، وهو بداية مفاجئة في القرن السادس عشر، وعند هذه النقطة من خلال ذلك التعقُّد الاجتماعي «تردَّدت الخطابات الأرستقراطية عن «نقاء الدَّم» وتحوَّلت» (٥٢). تُدرِج ستولر بعد صفحات قليلة عددًا من الباحثين والمفكرين الذين «تصدوا لهذا التحوُّل نفسه لفكرة العرق من سلاح سياسي أرستقراطي إلى شكلها البرجوازي الأكثر انتشارًا» (٥٨). وأخيرًا، تذكر ستولر عمل ألبرت سيكروف، وهو لم يزل المرجعية العلمية الكبرى في موضوع قوانين نقاء الدَّم، وتؤكِّد أنه في هذه الحالة أيضًا، حمت طبقة النبلاء نفسَها بمقولات عِرقيَّة تؤكِّد نقاء دمها (67-68, n. 14)(١٣٧)، وكان هذا في

حاشـية سفلية توثّق ظهور فكرة العِرق في مناظرات وجدل توضع فيها طبقة النبلاء مقابل الطبقة البرجوازية في القرن السابع عشر في فرنسا.

يقرُّ بنيديكت أندرسون هذه السردية على نحوٍ موجز، بل ويعززها. ففي دراسته الشـهيرة عـن القوميـة، يبرز أندرسـون عنصر «القداسـة» الذي يشـغلنا مـن البداية. وعندما يأتي موضوع العنصرية يقول اندرسون إن «أحلام العنصرية بالفعل أصولها في أيديولوجيات «الطبقة» وليست الأمة، أي في ادعاء القداسة بين الحكّام وامتلاك دم 'أزرق' أو 'أبيض' و'التناسـل' بين الأرسـتقراطيات»[١٣٨]. إن مجتمع الدَّم هو -قبـل كل شـيء- الطبقـة (الأرسـتقراطية). وإن تقسـيم الفتـرات عنـد فوكو عاديٌّ laïcard تمامًـا. ويوجِّهنا جهدٌ بحثـيٌّ ليس أقل تأثيرًا، أي أعمال جورجيو أغامبين، إلى القانون الروماني (وإلى الطب اليوناني ضمنًا)، الذي يقول عنه أغامبين إنه كان يحـدِّد الانتماء السياسـي بعنصر «التـراب والدَّم»[١٣٩]. وبإيجـاز، فإن الإجماع بين الباحثين على أن السياسي البيولوجي ليس فيما يبدو السياسي اللاهوتي[١٤٠].

يسـير الباحثـون فـي موضوع نقـاء الـدَّم عمومًا على خطـوط مماثلـة، فيتفقون عمومًا على أن قوانينه مستحدثة، ويؤكدون أن قبل إعلانها «يجب أن نفترض أن في هـذه الفتـرة لم يكن اليهود هدفًا لعداء عنصري. ففي هذا الحين على الأقل لم يكن عرقهم هو ما يميزهم؛ بل دينهم»[١٤١]. والمؤكَّد أن المكان النمطي الراسخ لليهود لم يُترجم ترجمة كاملة إلى إجماعٍ بين مؤرخي العنصرية ومُنظِّري العنصرية، بل إن الخلافات بينهم شـديدة. لكن النَظر في طريقة تناولهم هذا الشـيء المحدد المبكِّر وارتباطهم به يمكِّننا من جمعِ عددٍ كبيرٍ من الباحثين الذين يتفقون على أشـياء أكثر مما كان يبدو (ومنهم من يدَّعي -مثل بنزيون نتنياهو- أن معاداة السـامية العنصرية أو معاداة اليهودية هي أمر دائم). من هذا المنظور، فإن شخصًا مثل غافين لانغموير، الـذي يدعـو بإلحـاح إلـى إعـادة النظر فـي تعريفاتنـا للعداء للسـامية (وهـو يكتبها بالإنجليزية كلمة واحدة بلا فاصل وبلا حرف S كبير في بداية كلمة «ساميَّة»)، هو عضـو فـي مجموعـة أكبر من المؤرخيـن والمنظريـن الذين أجمعهم هنـا وأصفهم بأنهم يتفقون على نحوٍ ما على سردية العلمنة، التي تعني الاستقلال (النسبي) لأمة (أو عِـرق) عـن الدين، حسـب خطـوط زمنية أو وجوديـة أو تحليلية مجـردة[١٤٢].

واسمحوا لي أن أختتم هذا المسح الموجز باقتراح اتخاذ منظور غير علماني لموضوع نقاء الدَّم (أي أن نعامل محاكم 'التفتيش' بوصفها ظاهرةً غير استثنائية ونرفض الفصل الباطني الكاذب بين العِرق والدين). لأننا إن فعلنا هذا، فإن أغلب أجزاء صرح التمايزات والتقسيمات المتهافتة الذي يشهد عليه «التفتيش» بوصفه موضوعًا تاريخيًّا وأغلب الأسئلة التي أدرجتها سابقًا ستختفي(١٤٣). وبإيجاز شديد: إن محاكم التفتيش -ومعها مفهوم نقاء الدَّم- لها معنى حاضر، ليس لأنها صارت تقارن باطراد أكبر (أو أقل) بالعنصرية الحديثة، نازية أو غير نازية؛ بل لأن حضورها لم يعُد ظاهرة فريدة، أي ليس انحرافًا ولا استثناءً. وهكذا تتضح العوامل التي تؤدي إلى ظهورها وضوحًا ساطعًا، ويصير أثر محاكم التفتيش في الأقليات منذ زمن إنشائها أقلَّ حضورًا مما كان يبدو(١٤٤). فلقد سبقت قوانين نقاء الدَّم إنشاء محاكم التفتيش الإسبانية أو بالأحرى القشتالية (١٤٧٨م) كما أنها عارضتها (١٥٨٠-١٦٣٢م) ولاحقًا ستتجاوزها زمنًا (١٨٦٥م)، ولم تعُد إسبانيا استثناءً أو معزولة عن بقية أوروبا (وبالطبع العالم المسيحي القديم والجديد). فهي تأخذ مكانها كجزءٍ من تاريخٍ أكبر في تطوُّر الدولة الحديثة وتاريخ الحركة الاستعمارية، وهو تاريخ يجب إعادة رسمه بملامح أقلَّ حداثةً وأقلَّ علمانيةً مما يشيع الظَّن. وليس المقصود أن محاكم التفتيش حديثة، لكن -كما سنوضِّح بتفصيلٍ أكبر في الفصل التالي- ينطبق هذا على تصوُّر الدولة الحديثة (أو القومية) الحالي وطريقة عملها إلى الآن(١٤٥). وسواء اعتبرنا الدولة استكمالًا لحركة الإصلاح الديني (مع الثورة الفرنسية) في إحداث تغييرٍ في بنية الطبقات الاجتماعية (صعود البرجوازية أو الدمقرطة، أو على الأقل تعميم المزايا الأرستقراطية، وأنماط السلوك ومعايير السلوك والآداب)، تأسيسًا على مجتمعٍ سياسيٍّ يُسمَّى «الشعب» أو «الأُمَّة» (اختراع القومية)، أو كعلامة تحوُّل من السيادة إلى الضبط، بصياغة فوكو (وكما يشير أيضًا من السياسي اللاهوتي إلى السياسي البيولوجي»)(١٤٦). وأخيرًا، سواء كنا نرى الدولة محصلة عملية علمنة جعلت الدين -بعد تغييره تغييرًا جوهريًّا- خاضعًا لسلطة الدولة الإقليمية، وسواء أردنا أن نوثق توثيقًا تاريخيًّا دقيقًا التطورات البطيئة التي مرت بها فكرة العِرق كمفهوم وكمجموعة من آليات اجتماعية للتهميش والتصنيف والإقصاء - ومهما كانت كل هذه الحالات، فسنرى أن محاكم التفتيش

تعبّر عن لحظة جوهرية في تاريخ أوروبا، وهو تاريخ صار فيه الاستثناء هو القاعدة، كما يقول ولتر بنيامين[١٤٧]. فإذا اقتصدت في التعبير، قلت إنني أتتبع ظروف إمكانية ظهور مفهوم نقاء الدَّم، أي الظروف اللازمة المهيئة له التي لم يكن ليظهر من دونها، وهو جزء لا يتجزَّأ منها، وأرجو بذلك أن أثبت أن الصفة المميزة الشائعة للدولة (الحديثة) والدين (القروسطية) ليست صفة مؤسفة وغير دقيقة فحسب، بل إنها مسؤولة عن آليات الضبط والحكم والتحيزات القديمة التي لم تزل تؤثر في فهمنا التاريخي للحاضر (ومتوافقة معها) بل وتشكِّله[١٤٨]. عندما أقول إن قوانين نقاء الدَّم لها دلالة، فإنني أقصد أنها جزءٌ من تاريخ سياسي لاهوتي أسهم في إنتاج الظروف **اللازمة** (وإن لم تكن الكافية) لما نسميه القومية (أو العنصرية) أو بالأحرى المادة التي يُصنع منها المجتمع. وبالطبع يمكن التمييز بين الأمة والدين والسياسة واللاهوت، وما إلى ذلك، لكنني أشكُّ أن هذه التصنيفات تنطبق على نحو ما تنطبق الآن. فالتمييز ممكنٌ بين الأمة والدين، كالتمييز بين العِرق والدين، لكن سبب هذا في السياق الأوروبي المسيحي أنها متداخلة البنية متعاصرة[١٤٩].

أدرك معارضو قوانين نقاء الدَّم تمامًا أن المقصود (والمعرّض للخطر) هو مجتمع الدَّم، أي اللاهوت السياسي المسيحي، أي طبيعة جسد المسيح السري ووحدته («الدَّم هو المسيح») والكنيسة بوصفها وحدة **روحية** فوقيَّة[١٥٠]. ومع صعود الدَّم، مجتمع الدَّم، كان يجري اختلاق لاهوت سياسي وصياغته مرةً بعد مرة: وهو المجتمع متحدًا في الدَّم وبه وبوصفه دمًا، مع فهم الدَّم بوصفه شيئًا يُمتلك ويُقتنى. وما أريد إبرازه هو أن ظهور الدَّم بهذه الضخامة والشيوع كان بوصفه موقعَ الرباط الجمعي -مجازيًّا أحيانًا- ومحاكم التفتيش فيه جزء صغير وإن كان مهمًّا. هذا هو صعود فكر وشكل سياسي لاهوتيَّيْن جديدين. وبهذه الصلة المادية والبلاغية الجديدة الموحَّدة، لم يعُد المجتمع يعتمد على عنصر متجاوز أو نظامي خارجي، استلابي في حقيقته. حيث يقوم المجتمع على ماديته وعلى وجوده الموحَّد من حيثُ هو مجتمع، فلم يعُد ينتظر توحدًا، ولم يعُد يحتاج إلى أن يطبق وحدته. لم يعُد يسلم نفسه ولا يحتاج إلى من/ ما يجمعه (من أعلى أو من أسفل[١٥١]. فهو **بالفعل** واحد في الدَّم، إنها قرابة الدَّم العامَّة. ومن المفارقات أن

هـذه الرابطـة لم تُـزح بل تبدَّلـت واكتسبت عمقًا جديـدًا، وصـارت واحدة ضمن مجموعة من الطبقات والمجالات أو الأبعاد سيتمُّ التمييز بينها تفصيلًا في تأملات لاحقة. ويمكن بالفعل في هذه المرحلة النظر إليه بوصفه كيانًا مشـروطًا تعاقديًا أو تفاوضيًـا جمعيًـا أو فرديًـا. ويمكـن أيضًا تصويـره بأنه في حالة ذوبان على أسـاس الحيثية «الطبيعية» الجديدة، الموجودة دائمًا، فتوحّد المجتمع وتفرّقه في آن واحد. وبتعبيـر أوضـح، وإن كان به مسـحةٌ من مزاح، يفرّق الربُّ الإنسـانيةَ ليسـود، وهي تنتظر توحُّدها، لكن الدَّم يوحّد ويفرّق، ويترك مسـألة الحكم معلَّقة ومقعد الحكم شـاغرًا. فقد حان وقت سـقوط الرأس، بعد أن هجرت لأنها عارضة وليست محور الحيـاة والمـوت («مات الملك. عاش الملـك!»)[١٥٢]. إن مجتمع الدَّم هو كذلك مجتمع القلب. وحدة أعضائه يمنحها الدَّم، والبتر منه (قطع الرأس) يجعل الجسم خامـلًا أو اصطناعيًـا. عندمـا لا يمكـن تمثيـل المجتمع بجسـد ولا أن يتجسـد في شـخص الأميـر [أي الـرأس]، فإن الشـعب والدولة والأمة يكتسـبون قـوة جديدة، ويصيرون الأقطاب الرئيسة التي تُعرف بها الهوية الاجتماعية والشراكة الاجتماعية. لكن توكيد ظهور مجتمع جديد، من باب المديح، يعني إغفال أن هذه الهوية وهذا المجتمـع يظلان بـلا تعريف[١٥٣]. وإن العنصر الخفي غير المحدد هو بالطبع الدَّم الـذي يوجّـه المجتمع نحو الحلـول والحصانة (الحماية والمحافظـة). نحو الثورة الوطنية و«عصر الشـعب»، شعب ينتظر يجسده أناسٌ متوارون دائمًا، لكنهم يبدون أنفسـهم للحظـة فـي التاريخ[١٥٤]. وإن المجتمـع ليتمثل المادة التـي يعتقد أنها هو فيستحوذ عليها لنفسه، أي دم المسيح، دم نقي وصريح.

إن النظر مـن جديد في الظروف التي مكَّنـت من ظهور فكرة نقاء الدَّم، ووضع هـذه الظروف في سياق تاريخ سياسي لاهوتي، ليقتضي أخذ مفهـوم مجتمع الدَّم وضلوعه في عملية **صياغة الذات** مأخذ الجدّ. كان مجتمع المسـيحيين أقلَّ تعرضًا للتغييـر ممـا يبـدو، فأخـذ يعيـد اختـراع نفسـه فـي شـكل مجتمـع الـدَّم. ولعل من المفارقـات أن هذا فـي النهاية يدفعنا إلى تحويل الاهتمـام عن العنصرية والإقصاء (الإسقاطات الخارجية) والسؤال عن الممارسات المتجهة إلى الداخل، عن تكوُّن وصياغـة المجتمـع الذي يجعل من نفسـه مجتمـعَ دم، وبعدها بزمنٍ يسـتكمل هذا

الملمح الذاتي بإقصاء من كان دمهم، بحكم الاستنباط المنطقي والمترتبات التاريخية، يُعد غير نقيٍّ أو ملوثًا. يصير الدَّم علامة المجتمع وكذلك مادته -وبذلك فهو يعيد تعريفه وصياغته داخليًّا- وكذلك الاختلاف بين المجتمعات. فهو يضمّ ويعرّف مكونه الداخلي، وكأنه ذاتيّ الحكم مستقلّ. وعلى أية حال، فإن ما يظهر هو مجتمع جديد: مفهوم جديد للمجتمع بوصفه مادة تمَّ الاستحواذ عليها، وهو مجتمع يعرّف نفسه بالدَّم، وداخل هذا التعريف يعرّف الملكية والانتماء بالدَّم. وفي نهاية المطاف، سيكون الاختلاف الناتج بين المجتمعات اختلافًا **بين الدماء**. وعندئذٍ وليس قبل هذا، سينتقل هذا الاختلاف المميز ببطء إلى الطبقة وإلى العشيرة وإلى الدين وإلى الأمة. لكن ينبغي أن نتذكّر أولًا أنه ينطبق داخليًّا وبالأساس على المسيحيين. ولهذا ينبغي أن نبدأ بحثنا في هذا الجزء بأن نعلّق التسمية الصحيحة لغويًّا لعبارة «المسيحيين القدامى» (مقابل المتنصرين الذي يُسمَّون «المسيحيين الجدد»). ولا بدَّ أن ندرك أن ما يجري صياغته بالفعل هو نوع جديد من المسيحي، بل أنواع مختلفة كثيرة من «المسيحيين الجدد»، ومن بينهم وأهمهم من يُسمَّون المسيحيين القدامى.

عام ١٤٤٩م

> على جبهة الدَّم، على الخط الأحمر بين النقيِّ وغير النقيِّ، تمثل تلك الدراما الحيَّة دائمًا بين المقدَّس والمدنَّس: بين تاريخ الإلهي وتاريخ العنصر الإنساني الذي سيكافح ليتحرَّر من الإنساني.
>
> كامبوريسي، **عصير الحياة**، ص١٢١.

في الخامس من يونيو/ حزيران عام ١٤٤٩م، يبدو أن الكيان الحاكم في مدينة طليطلة بإسبانيا قد وصل إلى تلك الخلاصة. لم يكن لدى أعضائه ما يكفي أن يقولوه تعليقًا على نقاء دم الآخرين أو عدم نقائه (بخلاف ادعاء أنهم كانوا في حالة حرب ضد الكنيسة ومدينة طليطلة). فقد كانوا دائمًا يؤكدون رسميًّا مرارًا أنهم «مسيحيون قدامى أنقياء»، وبهذا يدعون أن قِدم تاريخهم (ونقاءهم كذلك) ينبغي

أن يُنظر إليه نظرة جديدة باعتباره مصدر رأسمال رمزي(١٥٥). صارت ديانة «النبأ السعيد» تتشابه تشابهًا غريبًا مع «القانون القديم»، الذي يتعرض للإدانة مرةً أخرى من أجل حماية «بيوت المسيحيين القدامى وحقولهم». كانت الديانة التي تؤكِّد شبابها وحداثتها وتحول نفسها على أساس فهمٍ للسلف القديم بقيمٍ مغايرة(١٥٦). والأهم أن موقع هذا السلف هو سلسال النَّسَب، أو الدَّم بتعبيرٍ أدقّ. يصف بنزيون نتنياهو هذا كالتالي:

> يتكرَّر مصطلح «نقيّ» ثلاث مراتٍ في «الحكم القضائي» sen-tencia بوصفه لقبًا للمسيحيين القدامى، ما يؤكِّد بلا شكٍّ أن «النقاء»، الذي يميز المسيحيين القدامى -حسبما يرى كاتبه- ينشأ من أصل «نقيّ»، وأن تلوّث المسيحيين الجدد يأتي من مصدرهم «المنحرف»، أي نسل اليهود وسلالتهم(١٥٧).

أكرر أن الحرص على صياغة الذات عنصر أساسي من عناصر تكوين المسيحي الجديد (وأقصد به -مرةً أخرى- بعيدًا عن المقابلة مع الاستخدام الشائع لعبارة «المسيحي القديم»، أي «المسيحي القديم» المختلق حديثًا). يدرك نتنياهو تمامًا أن الجِدَّة لا تكْمُن في التوكيد على سلسال النَّسَب، لكنه لا يتوقف كثيرًا عندها. لكنها تتعلَّق بالدَّم نفسه وبنقائه. وعندما ينشأ مفهوم «نقاء الدَّم»، يلزم لنشأته وجود عدَّة عوامل. وكما رأينا، فإن كلَّ عاملٍ من هذه العوامل يشهد على اهتمامٍ متزايدٍ بالدَّم وتزايد الاستثمار فيه.

١. القول بأن الدَّم هو الذي يحمل سلسال النَّسَب والقرابة ويدلُّ عليهما جسديًا وقانونيًا ومجازيًا.

٢. القول بوجود أنواعٍ مختلفة من الدَّم.

٣. القول بأن الدَّم لا يكون الأسرة فحسب، بل المجتمع الأكبر، أي إن الدَّم يعمل عملًا مهيمنًا على تنقية المجتمع من حوله بصرف النظر عن القيادة أو الحكومة. وبناءً على القول بوجود أنواعٍ مختلفة من الدَّم، توجد كذلك أنواع مختلفة من المجتمعات «داخل» المجتمع الأكبر نفسه.

٤. القول بأن الدَّم يستطيع أن ينقي، وبأن دم الكائن البشري يمكن أن يكون نقيًّا، وبأنه كذلك معرَّضٌ للتدنيس، وبأن هذا هو الحال ليس بالنسبة إلى الأفراد فحسب، بل إلى المجتمع كلّه.

أعادت هذه الأفكار صياغة السوابق التوراتية والإنجيلية، على نحوٍ أعتقد أنه صار واضحًا، مع التاريخ الطبي السريع وتحولات القانون الروماني التي أوجزت في تتبُّعها. ويجب -فيما أرى- إضافة اكتشاف الكأس المقدَّسة، والأهم منها ما شاع من قصص ومفاهيم وطقوس تستخدم دم يسوع بوصفه مقدسًا مستحقًّا للعبادة وبوصفه طاهرًا مطهرًا. يؤدي هذا كلُّه إلى عدد من النتائج اللافتة منها: تمثُّل كل مسيحي فرديًّا لحمَ المسيح ودمه وإدماج أولئك الأفراد في ذاك اللَّحْم والدَّم[١٥٨]، ومشاركة نشطة جمعية في المجتمع الجديد الذي يظهر من خلال القربان المقدَّس[١٥٩]، وظهور حالة الدَّم المحمل بأشياء خاصَّة، حتى صار معرّضًا للتلوث في طقس القربان المقدَّس حتى لم يعُد مجتمع العوام رجالًا ونساء قادرين على تذوقه، مع تكرار الربط بين اليهود والدَّم (بوصفهم قتلة المسيح ومذنبين دائمين في حكايات تهمة الدَّم، أو بوصفهم مدنَّسين في طقس القربان المقدَّس، يحتاجون إلى دم مسيحي؛ لكونهم أطباء مشهورين أو أكثر من ذلك، تجار دم، موجودين دائمًا على مسافة قريبة وخطيرة من آثار الدَّم). يشير هذا كله إلى إعادة تشكُّل المجتمع المسيحي (أي المجتمع بوصفه مسيحيًّا) والفرد المسيحي («اللَّحم والدَّم») كما يحدِّده الدَّم، والأولى من ذلك بوصفهم مجتمعًا نقيَّ الدَّم معرضًا للتلوث[١٦٠]. وعلى هذا يمكن أن نقول عن الدَّم ما قاله لي بالمر واندر Lee Palmer Wander بذكاءٍ عن المسيحية، وهو أنها «أحاطت بحياة كل أوروبي وتغلغلت فيها»[١٦١]. كان دم المسيح النقي معرضًا لهجوم دائم ومتزايد والدَّم المسيحي كذلك -الذي يُعَدُّ حتمًا مشاركًا في ذلك النقاء، بسبب عقيدة الجسد السِّري، وكذلك بسبب تصويره بأنه دم الأطفال البريء النقي، لأنهم ضحايا أعمال الفداء الدموية- ومن ثَمَّ دم المسيحيين مُعرَّض للهجوم ذاته[١٦٢]. فقد كان لكل قطرة منه قيمتُها. فمنذ القرن الثاني عشر على الأقل، نشأ لدى المسيحيين شغف بالدَّم[١٦٣]. وعليه، فقد سعوا إلى «حماية» أنفسهم ودمهم في كل مكانٍ من العالم المسيحي الغربي، حتى

شاع منطق الاحتواء والتلوث أو العدوى (الموت الأسود) والفصل والنقاء والتطهير، الذي يحكمه منطق الدَّم وعشق الدَّم. ويتعاصر نموذج المناعة الذي ينسبه روبرتو إسبوزيتو إلى هوبز وإلى الحداثة مع ظهور الدَّم بوصفه ملكيةً مُعرضةً للخطر، أو المادة المشتركة بين أفراد مجتمع المسيحيين.

لا شكَّ أن قوانين نقاء الدَّم كانت تتعلَّق بالنَّسَب والسلالة، ولكن وضع الشخص في سلسال نَسَب أمرٌ يختلف عن ربط تلك العلاقة بالدَّم، وعن اعتبار الدَّم نقيًا ومطهرًا وكذلك معرضًا للتلوث والتدنيس[١٦٤]. أبرز ديفيد نايرنبيرغ «أنواع القلق» المرتبطة بالتزاوج بين المجتمعات والقواعد المنظّمة لها، وأظهر أنها عمليًا عالمية. وهي -بأي شكلٍ- تثبت الانتشار الواسع لما يسميه نايرنبيرج «منطقًا جنسيًا». فهذه الرقابة على الحدود ربما تتسع فتدخل حيز «الاستراتيجيات الإنجابية» (لأن القرب الجنسي -كما يقول نايرنبيرغ- يعرّض المستقبل للخطر «عن طريق تلويث 'أصل النسل'»)[١٦٥]. لكنها [أي الحدود] لا تفسّر ولا تستطيع تغيير أهمية الدَّم -بوصفه صورةً مجازيةً أو سائلًا حقيقيًا في الجسم- في سياق هذه الرقابة. وطبقًا للمتنصّر الشهير بابلو دي سانتا ماريا: على المرء أن يحيي المذابح وحركة التنصير التي حدثت في عام ١٣٩١م؛ لأنها كانت ثأرًا لدم المسيح[١٦٦]. وفي عام ١٥٥٣م، بعد سنوات ليست بكثيرة من تصديق عدد كبير من المؤسسات على قوانين نقاء الدَّم، يقول خوان أرسي دي أوتالورا Juan Arce de Otalora صراحةً إن جريمة اليهود بحق المسيح تجعل دم اليهود «ملوثًا»، وإن هذا التلوث في الدَّم وراثيٌّ[١٦٧]. ويدرك معارضو قوانين نقاء الدَّم تمامًا شيئًا أشدَّ ارتباطًا بمركزية السوائل في الثقافة المسيحية، وهو تحديدًا أن الدَّم اليهودي كان يُعَدُّ وقتها معوقًا لتدفُّق مياه التعميد المطهرة. كانت هذه هي الفضيحة اللاهوتية والثورة اللاهوتية في آن واحد؛ إذ لم يعُد التعميد كافيًا[١٦٨].

فإن صحَّ قول إدوارد بيترز Edward Peters «بظهور رؤية جديدة للصفة العرقية للمسيحيين القدامى» تقول إنهم «حافظوا ببطولة على نقاء ... دمهم من التلوث بدم أجناس أدنى، على أساس أن هوية هؤلاء المسيحيين القدامى «تعتمد بالفعل على النقاء العرقي»[١٦٩]؛ فلا يصحّ بالأساس اعتبار هذه الرؤية الجديدة مقصورةً على

شبه جزيرة أيبريا. ويصيب خوسيه أنطونيو مارابال José Antonio Maravall (رغم أنه يركّز على فترة تاريخية محدودة) بقوله إن «في ذلك الزمان كانت كل أوروبا تعتمد على هذا المبدأ الذي كان يعلن بشكل متكرر في عصر الباروك الإسباني أنه المبدأ المؤسس للنظام الاجتماعي. فالطبيعة تعمل من خلال دم نسب واحد، والرب من وراء الطبيعة. كانت مجتمعات عصر الباروك المنظمة تراتبيًا قائمة على هذا المقياس»[١٧٠]. لذلك يجب أن ندرك أن «المسيحيين الجدد» هم تحديدًا المسيحيون القدامى، الذين اقتنعوا -لأسباب لاهوتية صرفة جازمة- بأنهم مجتمعُ دم، دم نقيّ، مجتمع تجمعه روابط الدَّم التي ستعرف القرابة والهوية الجماعية، ثم المواطنة في الدولة الحديثة على أساس الدَّم والتراب (أو كما لم يقل القانون الروماني قط حق التراب وحق الدَّم). تتجاوز هذه الطريقة الجديدة في التفكير والحياة التي اتخذها المجتمع المسيحي محاكم التفتيش بأشواط بعيدة. فهي تتجاوز استثنائية إسبانيا و«هوسها» الخاص بالدَّم و«جنونها» و«انفعالها» المفرط به. وقد أتفق أن مفهوم النقاء الذي طُرح قبل محاكم التفتيش الإسبانية تجاوزها كذلك. فإن آخر بيان رسمي يحظر عادة المطالبة بأدلَّة على النقاء مؤرخ في ١٦ مايو/ أيار عام ١٨٦٥م[١٧١].

ولا ينبغي اعتبار أيٍّ من هذا ترديدًا للاستثنائية الإسبانية، بل العكس. فكما بدأنا النظر في الموضوع، يتجاوز انتشار الدَّم إسبانيا بأشواط حتى يصل إلى قلب المسيحية. ولنذكر أن الباحثين بدؤوا كذلك في توثيق إحدى أهم تركات محاكم التفتيش خارج إسبانيا، وهي تركة مجتمعات المتنصرين التي حملتها عندما «عادت إلى اليهودية». ترتبط هذه التركة ارتباطًا وثيقًا بالدَّم والنقاء، وهذا الفهم المزدوج لسلالة النَّسَب وكأنها سلسال دم نقيّ من قبل عدد من «اليهود الجدد» -كما كان يشير إليهم البعض- هو ما يحدد إحدى الصفات الجوهرية لتراثهم المسيحي (الذي عُرف لاحقًا بأنه «ساميّ»). ففي عام ١٤٩٢م، «ورد أن متنصرًا من نواحي قونكة قال إن 'دم اليهود طاهر نقيّ، وإنهم من دم ملكيّ ... وفوق هذا، فلأن اليهود من هذا الدَّم النقي اختار الربّ سيدتنا لتجسّده'»[١٧٢]. فإن ما بدأ التعبير عنه وقتها كان «مقولات 'نقاء الدَّم' اليهودي» التي أخذت تتردَّد في القرون التالية، وتحديدًا

فيمـا يخص الأديان «السـامية». فبعض المسـيحيين الجدد «لم ينفكوا يسـتخدمون المصطلحـات الإيبيريـة مـن أيـام قوانيـن نقاء الـدَّم»[١٧٣]. فـإن إسـحاق كاردوزو المتهوّد الشهير والمدافع عن اليهودية، يصيغ صراحة مفهومًا عن «الأمة اليهودية»، وبمقتضـاه فـإن «دم اليهود أنبلُ الدماء وشـجرة عائلتهم عريقـة موغلة في القِدم ... وبسـبب عراقتهـم واختيارهـم ونقائهـم وانعزالهـم، فـإن اليهـود أنبـلُ أُمَّة علـى وجه الأرض»[١٧٤].

الأمة أقربُ من العرق إلى تجسيد مجتمع الدَّم. كتب منسي بن إسرائيل، دفاعًا عـن دخـول اليهود إلى إنجلتـرا، يصف «نبلَ دمهـم ونقاءه»[١٧٥]. لذلـك، فقد اتبع المجتمع البرتغالي بأمستردام قواعد صارمة تعيد رسم أشكال الولاء وفقًا للحدود الوطنيـة (وليـس العرقيـة أو العنصريـة) التي اعتبرت متجـاوزة الـولاءات القانونية والدينية التي يلزمون بها أنفسهم. وقد صيغت علاقات الزواج والدعم الاجتماعي والمالـي للفقـراء والتعامـلات التجارية كذلك وَفْقَ شـبكة علاقاتٍ وأشـكال ولاءٍ قائمـة علـى نـوع مـن القرابـة، غالبًا ما يُعـرف بصلة دم، وقـد أُقصي منهـا -كما هو معروف- اليهود الإشكيناز. «أُمَّتنا» لا ترحِّب بأفراد لا ينتمون إليها[١٧٦]. وفي أثناء هذه العملية، وكما حدث مع «المسـيحيين القدامى» الجدد، كان الدين «نفسـه» هو ما يعاد تعريفه مع الأمة والعِرق: كلها مجتمعات دم. وعند هذه النقطة، لم يكن من شـكٍّ فـي ضعف صلة اللَّحْـم والعَظْم بهذا. كان الأمر كلـه يتعلَّق بالدَّم. لعل الطب الحديث كان ليسرع بتأييد هذا التشخيص. ولهذا قصة أخرى سنفرغ لها لاحقًا.

أما الآن فلنعُد إلى عام ١٤٤٩م.

فـي عـام ١٤٥٠م، قرَّر فراي ألونزو دي أوروبيـزا Fray Alonso de Oropesa نشـرَ «**ضوء يكشـف الناس**» Lumen ad Revelationem Gentium، وهي رسالة كتبها ضد قوانين نقاء الدَّم. وقد اسـتخدم فراي ألونزو استراتيجيةً استخدمها كُتَّاب مسـيحيون كُثر تُثبـت هيمنة الدَّم بوصفه عنصرًا محددًا للهويـة والمجتمع. لم يكن للرجـل أسـلاف يهـود، كما ادَّعـى، ومن ثَمَّ كان نقـيَّ الدَّم، لكن لـو كان له لافتخر بالانتماء إلى «عِرق إبراهيم» الذي جاء منه المسيح نفسه. وكان فراي ألونزو ليسعد بهذا النَّسَبِ لو لم يحرِّم الرسل التفاخرَ[١٧٧]. وفي عام ١٤٥٩م، صنَّف ألونزو دي

إسبينا Alonso de Espina كتابه «**قلعة الإيمان**» Fortalitium Fidei، الذي يدرج فيه كلَّ الاتهامات الموجَّهة إلى اليهود في ذلك الوقت. كانت الاتهامات معروفةً وشائعةً في كل أوروبا كما كانت في إسبانيا، حيث يكتب دي إسبينا(١٧٨). وكما سلف، رغم ندرة ذكر إسبانيا في حجم المؤلفات الضخم التي عن قضية تهمة الدَّم وتدنيس القربان المقدَّس وشهوة الدَّم والتسميم الطبي والشعائري الذي يشاع نسبه إلى اليهود (يذهب أحد العلماء المطلعين إلى حد ادعاء أن «الانشغال بالدَّم لم يكن معتادًا في عالم البحر المتوسط في القرون الوسطى المتأخرة»!)(١٧٩)، فإن الواضح أن هذه الاتهامات «التقليدية» كانت كلها تطورات لاهوتية وطقسية نشأت في العالم المسيحي الغربي، وقد شاعت بين المسيحيين القروسطيين وإخوتهم في الدَّم: الإسبان. وهنا أيضًا، وبداية من آيات العهد الجديد التي أشرنا إليها، اتضح لباحثين لا حصر لهم أن نقلةً ضخمةً حدثت في الوعي المسيحي مع انتشار طقس القربان المقدَّس وأكل جسد المسيح. تنجح ميري روبن وكارولين ووكر بينوم في وضع «مصفوفة القربان المقدَّس» تحت ضوء ساطع مُبهِر.

> مع اكتساب تجاور اليهود والقربان المقدَّس معانيَ طوال القرن الثالث عشر، أخذت السرديات تضمُّ خبز القربان المقدَّس ضمن أهداف التدنيس اليهودي؛ لأنه يحمل في داخله رِقَّة طفل ... كان عالم القربان المقدَّس عالم وعدٍ، وعقابٍ أيضًا. كانت حقائقه تُعلِّم بقواعد الإيمان والممارسة -أي الإيمان بالتحوُّل البدني لجسد المسيح والتناول في حالة نقاء- وكذلك بالتوجيه المثالي بشأن خيانة العهد وعواقبه الوخيمة. كانت تلك عملية صياغة لهوية مسيحية اعتمدت على التصريح باختلافات محسوسة، وتظهر في هذه المرحلة من خلال استخدام مجموعة من الأنماط -كالمهرطق واليهودي والمرأة والشهواني والكاهن- لكنَّ أسوأهم عاقبةً هو اليهودي(١٨٠).

تضيف بينوم إلى القربان المقدَّس ما تسميه «ورع الدَّم» الذي زكَّاه «تراث دم غير دم القربان المقدَّس في أوروبا»(١٨١). توثق بينوم بنفسها في عملها السابق أمثلةً

أخرى لهذه الظاهرة الضخمة، وإن هذا التقليد الثاني، «أي تمجيد آثار دم المسيح» (٦٩١)، الذي صحب سرديات وتمثيلات الكأس المقدَّسة وحفظها، تحوَّل في القرنَيْن الثالث عشر والرابع عشر إلى صناعة حقيقية، وهي الإنتاج الضخم المطلوب بشدَّة «لأشياء تحمل الاتهام والتهديد بإراقة الدَّم» (٦٩٠ حاشية ١٧). «لقد تنافس لاهوت دم المسيح مع لاهوت القربان المقدَّس وصوَّره وامتصَّه وأثَّر فيه» (٦٩٢)، و«انتقلت آثار الدَّم بعدها إلى أوروبا» (٦٩٣). تواصل بينوم جدلها فتقول: «نرى أحد أسوأ جوانب عبادة الدَّم في هذا الخليط من أنواع الدَّم، وسواء كان المسيح نفسه خبز القربان المقدَّس، أو أحد عناصر العبادة، فإن الضحية أخذت في السنوات الأولى من القرن الرابع عشر تُعرف على نحو متزايد بأنها تتعرض لانتهاك من اليهود» (٦٩٢). وليست هذه تهمًا نادرة بالقتل الشعائري، بل كانت تهمة متكرِّرة (توجَّه كذلك أحيانًا إلى المسيحيات وإلى المجرمين)، حتى صار مسعى السيطرة بالسِّحْر نوعًا من صلب المسيح في صورة خبز القربان المقدَّس (٦٩٥).

تعيدنا بينوم أيضًا دون أن تدري إلى عام ١٤٤٩م، فهي توثق حدثًا وقع في ١٩ أغسطس (أي قبل شهر من إلغاء البابا نيقولاس الخامس قوانين نقاء الدَّم)، حين «سمح» البابا نيقولاس الخامس بـ «تمجيد الدَّم». صدر قرار بابوي آخر في عام ١٤٦٤م (بعنوان: **أعظم بصيرة بلا حدود** Ineffabilis summi providentia Patris) يؤيد التمجيد المذكور، لكنه «يحظر المزيد من الجدل حول طبيعة الدَّم (منقسم أم غير منقسم) بعد آلام الصلب» (٦٩٥ حاشية ٤٩). أما مسألة وجود دم المسيح في مواقع كثيرة في آن واحد، وكيف كان كذلك من البداية وما الأقسام والمراتب التي تنتج عنه مسألة «طبيعة الدَّم»، فقد بقيت زمنًا بعدها، ولو في أماكن أخرى. ومهما كان الأمر، فقد كان الدَّم في كل مكان، و«الدَّم الذي يتفجر في ساحة الكنيسة لينقذ الأرواح المسكينة»، ذلك الدَّم أيضًا اتهم الوجوه اليهودية التي كانت تتجمَّع في جيش المسيح التقليدي. وكما كتب غيرهارد أوف كولون Gerhard of Cologne، فإن المسيحيين هم اليهود الجدد، تقتل خطاياهم الربّ كل يوم. «كانت عبادة الدَّم القروسطية ورعًا وفزعًا واتهامًا للذات ومواجهة مع الرب أيضًا» (٧١٤).

المسيحيون هم اليهود الجدد، ومع قدوم هذا الأمر الجديد نشهد في الواقع «المسيحي الجديد» الذي يظهر في أوروبا كلها، قادمًا بالتأكيد من الدَّم النقي، إن كان ثمة جهة قدم منها.

في عام ١٤٤٩م أيضًا، نشر دون ألونزو القرطاجني Don Alonso de Cartagena أسقف برغوس وابن دون بابلو دي سانتا ماريا رسالتَه «**الدفاع المسيحي الموحد**» *Defensorium Unitatis Christianae* (أي الدفاع عن الوحدة المسيحية)، التي شكلت قاعدة الجدل ضد قوانين نقاء الدَّم للقرنين التاليين[١٨٢]. تسعى رسالة الدفاع إلى العودة إلى منطق كتابي «اللَّحْم» فيه هو أساس وحدة البشر (٤٣). ولكن يلاحظ أن الكتاب سلم طويلًا بأن النَّسَب ليس لحمًا ولا عظمًا، بل دم. لذلك فإن إثبات وحدة البشر لا بدَّ أن يتعايش مع مفهوم أن الدَّم يميز. الدماء مختلفة، ولأن دم فرد يختلف عن دم آخر، فإن الواجب بالتوكيد أن في عروق يسوع نفسها كان يجري دم راحاب الأريحية Rahab of Jericho وراعوث المؤابية Ruth the Moabite (٤٧). وبالمثل، فإن تدفُّق ماء التعميد المطهر يستطيع محوَ كل الاختلافات، كما أوضح بولس، أما المرتبة الاجتماعية فلم تُحظر قطّ. لكن رسالة الدفاع اضطرت إلى قبول مفهوم الأرستقراطية الجديد الناشئ وتلبسه بالعِرق، والذي يرسي أساسَ نوعٍ من التقييد لأثر الأسرار (الكنيسة). فإن أثرها يبدو هنا قاصرًا، فالمكانة الاجتماعية محصَّنة ضدها (٤٨).ولا يخرج هذا طبقة النبلاء من حظيرة اللاهوت، وليس هذا بعلمنة لمفاهيم لاهوتية. بل إن طبقة النبلاء تُسوَّغ لاهوتيًا بالتمييز بين النبالة اللاهوتية والأخلاقية والسياسية (٥٠). وهذا القصور في أثر أسرار التعميد هو ما تحاول رسالة الدفاع أن تعالجه بتأكيد القوة المطلقة لكلٍّ من الماء المقدَّس والدَّم المقدَّس. «مياه التعميد تُطهِّر كلَّ الناس من كلِّ الخطايا. ومن خلَّصه التعميد وينكر هذا الخلاص على غيره ويدَّعي بقاء شيء من خطيَّة فيه، فإنه يدَّعي كذلك أن من الخطايا ما يعجز دم المسيح عن مَحْوِه. ومعنى ذلك أن المسيح مات سُدى». وهذا لا ريب قولٌ مخزٍ (٥١)[١٨٣].

في عام ١٤٤٩م، وتحديدًا في ٢٤ سبتمبر/ أيلول، استجاب البابا نيقولاس الخامس للدعوة التي تعبّر عنها رسالة الدفاع، فنشر أمرًا بابويًا يحمل عنوانًا دالًا

وهو: «**عدو الجنس البشري**»، أدان فيه فكرة إقصاء المسيحيين عن المنصب بسبب أصولهم فقط(١٨٤). فقد كانت وحدة جسد الكنيسة السري في خطر. وإن تكامل جسد المسيح ووحدته مع وحدة الكنيسة كان بحقٍّ محور الخلاف حول قوانين نقاء الدَّم، فهو مرة أخرى ما يربطهم بالقربان المقدَّس. والمُعرَّض للخطر هنا أيضًا أشياء أكثر من الرموز التي يتصور بها أيُّ مجتمع نفسَه. لقد قدَّم طقس القربان المقدَّس مجتمعًا جديدًا وفكرًا سياسيًّا جديدًا. قَام هذا اللاهوت السياسي على ممارسة المسيحيين له في كل العالم المسيحي الغربي. وقام كذلك على العقيدة اللاهوتية والتمثيلات الجمالية والتأملات الفلسفية والسياسية. بدأ هذا المجتمع السياسي في القرن الثاني عشر بكتاب جون أوف سالزبري *Policraticus* [**السياسي أو رجل الدولة**] (حيث تكرَّم -ولو اختلاقًا- بنسب الفكرة إلى بلوتارك)، وترسَّخ في القرن الرابع عشر على يد كثيرين، منهم كريستين دي بيزان Christine de Pizan (في كتابها «**كتاب الجسد السياسي**» *The Book of the Body Politic*)، وصار المجتمع السياسي «يوصَف بجسدٍ رأسه الملكُ، والجنود والإداريون يداه، والفلاحون قدماه»(١٨٥). وهكذا تقيم دي بيزان التراتبيات الاجتماعية على مفهومٍ عضويٍّ، يعتمد تمامًا على اللاهوت -على تمثيل بولس للكنيسة أولًا وآخرًا- وعلى التطورات اللاهوتية، دون حديث عن هذا الأساس اللاهوتي، حتى جعلته خفيًا. تتخيَّل دي بيزان مجتمعًا من ثلاث «ضياع»: جسم خالٍ خلوًا واضحًا وصريحًا من القلب والدَّم، وهو جسم ومجتمع يبدوان دنيويَّيْن تمامًا وعلمانيَّيْن، خاليَيْن من كنيسة ومن ربّ. «الجسم السياسي»، يشير على هذا النحو إلى مجتمع مترابط عضويًا وحال في ذاته، حتى إنه لا يعتمد على شيء خارجه ولا حتى على أحد عناصره. فهو مركَّب تركيبًا تامًّا منها جميعًا. يسوغ اللاهوت السياسي القروسطي التراتبية، وبذلك يعلن نهايته، نهاية التجاوز وفناء كل التراتبيات؛ إذ جعل أطرافه على القدر نفسِه من الأهمية (أو عدم الأهمية) لاستمرار حياته(١٨٦).

> ينبغي أن تكون هذه الأنواع الثلاثة من الضياع مثل جسد حيّ طبقًا لكلام بلوتارك الذي أرسل في خطاب إلى الإمبراطور تراجان يقارن فيه بين الكيان السياسي والجسد الحيّ. فالأمير والأمراء

يشغلون مكان الرأس حيث موضع السيادة، ومنهم تأتي المؤسسات كما تأتي من رأس الشخص أفعال خارجية تؤديها الأطراف. يشغل النبلاء والفرسان مكان اليدين والذراعين. وكما يجب أن يكون ذراعا المرء قويتَيْن حتى يتحمَّل العمل، فإن عليهم عبء الدفاع عن قانون الأمير والكيان السياسي. وهم اليدان كذلك، فكما تزيح اليدان الأشياء الضارة وغير النافعة، فإنهم كذلك ينبغي أن يزيحوا كلَّ الأشياء الضارة وغير النافعة. وغيرهم من الناس كالبطن والقدمين والساقين، فكما يتلقى البطن كل ما يعدُّه لها الرأس والأطراف، فإن عمل الأمير والنبلاء ينبغي أن يعود بالخير على العامَّة، كما سنشرح لاحقًا. وكما تحمل الساقان والقدمان الجسم البشري، فإن العمَّال يحملون كلَّ الفئات الأخرى[١٨٧].

لكن «أيادي» المجتمع فوجئت باحتمال جديد، هو أنهم أشياء عارضة، وسرعان ما وجدوا أنفسهم مغمورين في الدَّم ومشغولين بمسألة نقاء دمهم.

* * *

لم يُقبل ولم يترسَّخ مفهوم أن المجتمعات مجتمعاتُ مادة تُمْلك إلَّا مع قدوم مجتمع الدَّم. وأول أُمَّة (أم أول عِرق؟) بدمٍ منفصلٍ هي الأمة المسيحية. وعلى نموذجها، بالإضافة إلى إعادة تصوُّر مفهوم القرابة، صارت مجتمعات الدَّم نقطة مرجعية قياسية[١٨٨]. فالأمة (الشعب المسيحي) ثم الطبقة (النبلاء) وبعد المزيد من فكر أصول النَّسَب والفكر والممارسة القانونية والطبية جاء العِرق. ترسَّخ هذا بما ترتب من تفاصيل سياسية لاهوتية وسياسية حيوية على طقس القربان المقدَّس. ثم عززت هذا وأيدته محاكمُ التفتيش وصارت تجليًا له. وهكذا ينتفي الاستثناء، بل تُنشر سياسة المادة، وهي على الخط المتصل بالدَّم. ويشهد على هذا شهادة واضحة -وإن لم تكن كافية- أثر الحكم الإسباني والبرتغالي وتراثه في الأمريكتَيْن من تصورات حول إنسانية (أو انتفاء إنسانية) «الهنود» والعبيد وصولًا إلى قاعدة «القطرة الواحدة» في القرنين التاسع عشر والعشرين[١٨٩]. تبرز الدراسات التي حول إسبانيا والعالم الجديد أهمية مفهوم نقاء الدَّم في تاريخ القارة الأمريكية

(الجنوبية بالأساس)، وسيرد المزيد في الفصل التالي. وينال نقاش الأصول الأوروبية عمومًا -أي أوروبا المسيحية- والأثر فيها نقاشًا أقل، فهي ظاهرة وخفيَّة في آن واحد.

وفي ختام الفصل، أودُّ أن أعود إلى السؤال الذي طُرح من قبل، وهو عن دور طبقة النبلاء في نشر المفاهيم الجديدة عن العِرق وأنساب الدَّم (ومن ثَمَّ تاريخ العنصرية الاجتماعي والعلماني وليس اللاهوتي). وأود هنا أن أؤكد أن الدَّم و«التلوث» به، الذي صارت به إسبانيا -كما يتردَّد- مُهوَّسةً هوسًا فريدًا استثنائيًّا، كانت له عواقبُ مُعدية. إن الدَّم (أي الدَّم المسيحي) هو التركة الكبرى لمحاكم التفتيش، لكن تركة تاريخ الدَّم هذه تنتمي إلى أوروبا الغربية وإلى العالم المسيحي الغربي كلِّه. رأينا من قبل أن يهود أمستردام الجدد اتخذوا مفاهيم نقاء الدَّم وطوَّعوها. لكن الأطرف من هذا أن إسبانيا نفسها صارت تجسيدًا للتلوث على بقيَّة الممالك أن تحمي نفسها منها. ونقاء دمهم أمر مفروغ منه، ضمنًا أو تصريحًا. فقد كان الإسبان يسمون خارجها وفي كل أوروبا «مارانوس»، أي ذوي الأصول اليهودية، وتحوَّلت صفة «برتغالي» سريعًا إلى مرادف لصفة «يهودي»[١٩٠]. وفي فرنسا القرن السادس عشر دعا أنطوان أرنود إلى معارضة أي تدخل إسباني في الشؤون الفرنسية على أساس فكرة تلوث الدَّم[١٩١].

من أبرز ملامح الظهور العام للمسيحي الجديد في كل أوروبا الغربية انتشار فكرة أن النَّسَب دم، وأن لأنساب الدَّم قيمةً أعلى من غيرها بسبب النقاء والعراقة. لم تخترع الطبقة الأرستقراطية هذه الفكرة، بل اتخذتها وشاركت في خطابٍ منتشرٍ كان موجودًا بالفعل. صار كل فرد نفسه جزءًا من نسب دم يختلف عن غيره في القيمة، وكان ذلك جزءًا من آلية «ضبط اجتماعي». كانت هذه بداية مفهوم «العِرق»، من حيثُ ارتباط العرق بالدَّم ارتباطًا وثيقًا على الأقل. والأعمُّ من ذلك أنها كانت بداية مجتمع الدَّم، الذي سيُسمَّى «الأمة» سريعًا. كانت بداية لاهوتية، كما كانت الكنيسة وراء تهيئة الظروف لها ثم نشرها وتطبيقها. وقد صار كل فرد مسيحي، ثم كل فرد يعتنق هذا التصور. وإن المثال النموذجي لهذا الفرد الجديد وهذا المسيحي الجديد هو إغناثيوس أوف لويولا Ignatius of Loyola، مؤسس الطائفة اليسوعية.

وأنا أعيّنه تحديدًا بسبب أهميته وأهمية اليسوعيين لفهم أوروبا الحديثة المبكِّرة، وكذلك بسبب الإجماع البحثي على أن «أغناثيوس استطاع أن يتحرَّر من أحد أهم التحيزات الاجتماعية في إسبانيا»[١٩٢]، سواء بسبب اصطدامه بمؤسسة محاكم التفتيش (وهو لم يزل طالبًا في ألاكا [القلعة] في عام ١٥٢٧م) أو لأسبابٍ أخرى.

لم يكن أغناثيوس عنصريًّا ولا كارهًا لليهود. وبعيدًا عن معارضته النموذجية التي لا تكلّ لقوانين نقاء الدَّم، فلدينا قصص تثبت أنه كان يُكنّ لليهود احترامًا كبيرًا[١٩٣]. فقد كان يأكل مع بعض أصدقائه حين أعلن أنه «يعدُّ الانحدار من نسبٍ يهوديٍّ مكرمةً ربانيةً. وعندما سُئل عن سبب قوله، قال مستهجنًا السائل: 'ماذا! أليس في هذا قرابة للمسيح سيدنا وسيدتنا مريم العذراء المجيدة'؟»[١٩٤]. كان المسيحي الجديد، مقابل القديم، أي ما قبل طقس القربان المقدَّس، ليفخر بالانتساب إلى سلسالٍ يربطه مباشرةً بيسوع ومريم. فهو قريب يسوع. ومعه يضع مجتمع المسيحيين، الذين صاروا يملؤون التاريخ المسيحي وكل أجيال المسيحيين، نفسه لحمًا ودمًا. أما بالنسبة إلى سلسال النَّسَب الفردي الذي ينال القيمة العالية والتميُّز والنبالة، فإن المسيحي الجديد ينبذ الجدَّة التي أتى بها الروح للَّحم، فيعيد اختراع نفسه بصورة المسيحي القديم -قريب يسوع- بالدَّم.

كان انتشار هذا التصوُّر وراء اكتساب كل إسباني لقبًا نبيلًا (وينبغي أن نتذكَّر الإجماع الكبير على مصدر قوانين نقاء الدَّم وتواصل وجودها حتى القرن التاسع عشر. وهو إرادة الناس والقبول الواضح لفكرة الدَّم ونقاء الدَّم)[١٩٥]. ولهذا فإن «أفرادًا كُثرًا ممن عجزوا عن ادعاء النبالة، وجدوا مسوغًا للفخر بنسبٍ أنقى من كثيرٍ من الأرستقراط الذين لم يخلُ نَسَبهم مما يلطخه»[١٩٦]. إن كان نقاء الدَّم -أي تصوُّر سلسال نسب عريق غير ملوَّث- علامةَ نبالة حقيقية، فإن هذه النبالة قد مرت بتحول ديمقراطي[١٩٧]. وهذا نتيجة لما يسميه ألبرت سيكروف «ثورة اجتماعية»[١٩٨] (حدثت -ولو بأشكال مختلفة- في مكانٍ آخر من أوروبا، حيث علت أصوات النساء والبيغويات (أخوات الكنيسة غير الراهبات) والنساك، وغيرهم كثيرون يصرخون بالدَّم ويشتكون من حجب دم المسيح عن العوام في أثناء طقس القربان المقدَّس، وهو احتكار قصري ونخبوي تدَّعيه «طبقة نبلاء»

الكنيسة، سدانة تناول الدَّم المقصود وما إلى ذلك)، حتى ظهرت أمثلة لا تُحصى لشكاوى من النوع التالي: «في إسبانيا نقدّر شخصًا من العوام **نقي الدَّم** فوق فارس ليس نقي الدَّم»[199] بمعنى أن ادعاء الناس انحدارهم من «دم نقي» يجعلهم يميزون اليهود والنبلاء بافتقارهم له (وعلى هذا الأساس نفسِه وعلى غيره -وغيره دائمًا- يهاجمونهم)[200]. نستطيع الآن أن نفهم ما استُخدم من تشبيهاتٍ بالخيول وسلالاتها وعمليات توليدها[201]. وعلى مستوى آخر، ففي هذا السياق أيضًا نفهم عمل «الضبط الاجتماعي» (من أسفل) بدايةً من طقس القربان المقدَّس وصولًا إلى اتهامات القتل الشعائري وإدانات الجار والقريب، والفحص العام المظهري الشامل الذي يدور ويتواصل حول دم الكنيسة من أجل الجماهير وبأيديهم. وكما أوضح العلم والمرجعية الكبرى وكبير الأساقفة خوان مارتينيز سيليسيو الطليطلي Juan Martínez Silíceo of Toledo، الذي نشأت في ظلِّه قوانينُ نقاء الدَّم، فإن الشعب المسيحي، أي المسيحيين القدامى المكتشفين حديثًا، هم الذين قاموا بثورة اجتماعية بل سياسية لاهوتية على اليهود وعلى طبقة النبلاء[202] (وقد زعم سيليسيو أنه يدافع عن وحدة الكنيسة وحماية جسد المسيح السري، رأسه وأعضائه، ويمنع «المسيحيين القدامى» من أن يخفضوا درجة نبل دمهم). فإن زعمت طبقة النبلاء لنفسها ميزات وفضائل، فلا بدَّ أن تسوغ هذا بنفسها، بالدَّم. وقد فعلت هذا (والواقع أنها كانت تستطيع ذلك وتعجز عنه بسبب الأضابير وسير القديسين التي يحيطها الشكُّ، ولا هدف لها إلَّا تعزيز «نقاء» الجماهير الذين لم يملكوا «سوى ذاكرتهم دون توثيق مكتوب، وبذلك لا يتوفَّر دليل دامغ على تلوّثهم، سوى سوء النيَّة أو الحقد، أي ما يقوم به الجيران أو أفراد العائلة «الأمناء» من إدانة). وعند هذه النقطة، وصلت الفكرة إلى الطبقة الأرستقراطية الأوروبية كلها. وطبقًا لمعجم أوكسفورد للغة الإنجليزية، فإن عبارة «الدَّم الأزرق» ترجمة من القرن السادس عشر للعبارة الإسبانية نفسها. لكن الإسبان لم يخترعوا ربط الدَّم بسلسال النَّسَب، ولم يخترعوا فكرة الدَّم النقي كمصدرٍ للقيمة والنَّسَب المجيد. فقد اشتركوا مع العالم المسيحي الغربي كله في عشقِ الدَّم، لم يخترع الناس الدين والعِرق، بل الدين بوصفه عرقًا. ولم تخترعه الطبقة الأرستقراطية، وأخيرًا لم تخترعه إسبانيا. بل اخترعته الكنيسة - جسد الكنيسة السري ورأسها ويداها وقدماها، ومن رأسها إلى أخمص قدميها، كلها عشق للدَّم.

الواضح أن اليهود والنبلاء كانوا مترابطين في المخيلة الشعبية (لأنهما مرتبطان، هكذا)، لكن يجوز نزع مزايا اليهود (والمتنصّرين) وعزلهم ومَحوهم من البنية الاجتماعية، ولا يجوز هذا في حقّ طبقة النبلاء. وكان يتحتَّم أن ترى الجماهير نفسها أولًا مستحقَّة لميزة، وهي القيمة والنقاء، وبدرجة كبيرة ملموسة. كان طقس القربان المقدَّس وعشق الدَّم ينتشران في أوروبا، وهي فكرة حاكمة تقول إن دم المسيحيين النقي في خطر، وكان هذا هو المنطق الحاكم الذي مكَّن من تحقُّق هذه النقلة الواسعة في تقدير القيم على أُسس مغايرة. وبينما تجنَّبت ممالك أوروبا الأخرى تصاعد حدَّة الأزمة بطرد اليهود، تأخَّرت عنها إسبانيا. ولعل هذا كان مظهر «تأخُّر» إسبانيا الوحيد وقتها. فقد امتنعت إسبانيا عن طرد اليهود حتى نهاية القرن الخامس عشر، وبفرض التنصُّر عليهم أشعلت فتيل برميل بارود يكاد ينفجر بعد أن ملأته وشكَّلته مصفوفة القربان المقدَّس. إن «الدَّم النقي» الذي يملأ هذا البرميل هو الذي كان يغلي، وكان ينتظر ثورة سياسية لاهوتية. فقد صار حتمًا المادة الطاغية التي تصنع المجتمع، هِبة وعطية.



الفصل الثاني
الدولة
(دولة مصاصي الدماء)

دودة لها رؤية

يقول بنديكت دي سبينوزا في رسالة إلى أولدنبيرغ: «لنتخيل، بعد إذنك، دودة صغيرة تعيش في الدَّم قادرة على التمييز بالنظر بين جزيئات الدَّم والسائل الليمفاوي وما إلى ذلك ... ستعيش هذه الدودة في الدَّم كما نعيش في جزء من الكون، وستعد كل جزيء من الدَّم ليس جزءًا، بل كلًّا»[1]. بهذه الصورة المذهلة يضع سبينوزا الدَّم في مركز تأملاتنا عن مكان الأجسام في الكون. يستخدم الدَّم كوسيط ومصطلح مقارن، أو عنصر ثالث مجهول a tertium quid. وهنا -على الأقل- جعل سبينوزا «التمييز بين الأجسام الطبيعية والاصطناعية أمرًا نسبيًّا، أو الدولة ومؤسساتها، مثل أي مركب فيزيائي»، فكلها «ليست سوى توازن قوى»[2]. والمؤكَّد أن سبينوزا لا ينخرط صراحةً في سياسات الدولة، وقد كتب ما كتب قبل سنواتٍ قليلةٍ من مناقشة لوك الملكية والميراث و«قرابة الدَّم» في كتابه «**دساتير كارولاينا الأساسية**»[3]. وهو لا يشتبك مع هوبز، ولا مع فكرة «الجسد الطبيعي» أو «الاصطناعي» المشهورة التي يفتتح بها هوبز كتابه «**الليفاياثان**»[4]. ومع ذلك، فإن الدَّم عنده مركَّب جسدي واحد ضمن مركبات كثيرة، وينبغي فهمه بوصفه جسدًا يقف على الحدود بين الطبيعي والاصطناعي، والفردي والجمعي، والطبي والسياسي. تضعنا دودة سبينوزا بما تقدم من رؤية ومنظور في مركز تدفُّق يروي التمييزات التي تشكِّل كوننا جزئيًّا وكليًّا. وستؤدي بنا -بسرعات مختلفة- إلى الدولة والقانون والقرابة والعلم والاختلاف، إن وُجِد اختلاف **بين الدماء**.

يبدو أن سبينوزا يتبع إشارة وليم هارفي ويبتعد عنها في آن واحد ليقدِّم صيغته من حركة الدَّم ودورانه[٥]. يواصل سبينوزا أيضًا تأملاته عن الأجسام و«ارتباط الأجزاء» في الطبيعة، ويؤسس لما يشبه نظرية موحَّدة للكون بوصفه كلًّا اجتماعيًا، أو بالحد الأدنى نظرية في المجموعات والتجمُّعات الجسدية. ففي هذا الكون، «كل جسم موجود ومهيَّأ على نحو خاص يجب اعتباره جزءًا من الكون كله، يتوافق مع الكل ويرتبط بالأجزاء الباقية»[٦]. يُفصِّل سبينوزا في العلاقة بين الفردي والجمعي -صلة الدَّم وانعدام صلته- فيأخذنا في جولة دائرية داخل مجرى الدَّم وحوله، وهو في آن واحد يتبع المنظور التمييزي ويرفضه، وهو حرفيًا رؤية دودة تعيش في الدَّم «كما نعيش في جزء من الكون»، فهل الدَّم جزء أم كُل؟ يسعى سبينوزا إلى استكشاف هذه المسألة، لكنه إذ يبرز الصعوبات التي ينطوي عليها هذا المسعى يثير قضية مختلفة كل الاختلاف، وهي كيف صار الدَّم كناية عن شيء جمعي، أو جزءًا من الكُل (الاجتماعي)؟ فالمُسلَّمة القديمة الباقية تقول إن «كل من ينحدرون من السلالة نفسها ... هم بالتبعية من دمٍ واحدٍ»[٧]. فالأقارب والطبقة والأمة تنشأ بوصفها مجتمعات دم (حرفيًا أو مجازًا أو تخيلًا أو غير هذا)، وإن صفة السواد أو الانتماء الهندي وكذلك البياض، كلها تجري في الدم[٨]. «المجتمع واحد فقط» كما يقول فرانز روزنزفيغ عن اليهود معبرًا عن قول تاريخي شائع، وليس عن خصوصية عقدية، «وهو مجتمع دم». وهذا الذي ينطبق عمومًا على الشعوب بوصفها اتحاد عائلات يربطها الدَّم، مقابل كل مجتمعات الروح، لينطبق على مجتمعنا أيضًا، بل على وجه الخصوص[٩].

ووفقًا لرأي سبينوزا، فإننا بصورة أو بأخرى نعيش مثل أي جسدٍ آخر أو جزء من جسمٍ في الكون. وربما كنا كذلك «متوافقين مع الكل». لكن اللافت أن سبينوزا يستخلص من هذا المثل الخاص والغريب -دودة في الدَّم- أن الاتفاق العام يشبه مشهدًا كالدوامة فوضويًا. وهو يستخدم بل يرفع إلى مستوى النموذج والمثال شيئًا لا يمكن وصفه إلَّا بأنه الطوفان العنيف لتيارٍ عارمٍ. لهذا فإن مجرى الدَّم الدائري المكتشف حديثًا هو المكان الذي تستطيع فيه الدودة «التفكُّر في طريقة تَقابُل كل جزيء بغيره، فإما يتنافر معه أو يتواصل بجزء من حركته». وتبدو حركة الدَّم، مثل

كل شـيء يحكمهـا، كمـا اعتقد الأقدمـون -تأرجح أو مد وجزر- بيـن جريان دائم ونـوع من تصلُّب السـائل وتحوُّله إلى أجزاء وكليـات، أي العديد من مجاري الماء الدموية. وفي قلب هذه الحركة الدائرية والدوران، أدرك سبينوزا أن هذه الرؤية غير يقينية. إن هذا التدفق ليس واحدًا، وهو ما يعني اسـتحالة وجود منظورٍ مسـتقرٍّ على الجزيئـات والكليـات والحركة وانعـدام الحركة. فمـن ناحية، الـدودة «قادرة على التمييز بالنظر» بين مختلف «الجزيئات»، ومعنى هذا أنها تميز بينها وتراها على هذا النحـو بدقَّـة؛ أي أجزاء تتصادم وتتقاطع أو تنقل حركتها. ومن ناحية أخرى، وعلى ما في هذا من غرابة، يصرُّ سبينوزا على القول إن الدودة تعجز عن رؤية هذه الأشياء إلَّا ككُلّ. ومعنـى هـذا أن الـدودة تنظـر إلـى «كل جـزيء من الدَّم، ليـس كجزء بل ككل. مـن هنـا فهي «عاجزة عن تحديد كيفية تغيُّر كل الأجزاء بطبيعة الدَّم العامَّة». تـرى الدودة الكليـات لا الجزيئات، ومن المفارقات أنها ترى الجزئي مقابل العام، وبهـذا فهـي تعجـز عـن إدراك التغيُّر، ليس التغيُّر فحسـب؛ بل الثبـات أيضًا. وهي عاجـزة عـن تحديد كيـف «يدفع الدَّم الأجـزاء [بطبيعتـه العامَّة] إلى تطويع نفسـها لالتزام علاقة ثابتة ببعضها بعضًا»، الأجزاء والكل والحركة والسكون، هذه الأجزاء الدموية الإبحار فيها غير مأمون، فلو استطعنا أن نتخذ، مثل الدودة، منظورًا داخليًّا فسنسـتبعد كل «الأسـباب الخارجـة عن الـدَّم التي تسـتطيع توصيل حركـة جديدة إليـه»، ولـو تصورنـا عدم وجود أجسـام غيـر جزئيات الـدَّم هذه «تسـتطيع توصيل حركتهـا»، لتأكَّدنـا أن الـدَّم سيظل دائمًا في الحالة نفسِـها، ولا يطرأ علـى جزيئاته تغيُّـر». والأقل وضوحًا هو هل تدفق الحركـة يتأثَّر حتمًا بالخيال أو انعدامه («لأننا إن تخيلنـا عـدم وجـود أسـباب خـارج الـدَّم ... لتأكَّـد أن الـدَّم سيظل فـي الحالة نفسِـها...» كمـا تنصُّ الجملـة)، أم أن السـبب الافتراضي لتعطل تدفـق الدَّم ينبغي البحـث عنـه في مـكان آخر؟ ما لا ريب فيـه أن العجز عن تخيل علاقة الدَّم بشـيء خارجي يرتبط -بسـبب غيـاب الصلة- بنوع مـن انقطاع التدفق، مـن عدم الحركة الذي يحدِّد العلاقة بين الجزء والكل. وإن «الدَّم» -«من منظور هذا الخيال الفقير»- سـيُعَدُّ دائمًـا كلًّا، وليـس جـزءًا. وهذا خطـأ مؤكَّـد. والواضح بالفعـل أن المنظور الصحيح هو أن الدَّم «يُعَدُّ جزءًا وليس كلًّا».

ربما استرحنا عند هذا وقطعنا تيار أفكارنا وأنهينا ما نجريه من اختبارات وتحليلات دم. ربما سهل علينا هذا لو لم يبين سبينوزا أن المنظور الجزئي الذي توصلنا إليه يمكننا من أن ننظر النظرة الصحيحة -ربما بمشاركة الدودة- إلى حركة الدَّم، بل يجبرنا عليها ويأخذنا هذا حتمًا إلى رحلة الدودة المدوّخة التي تنزلق فيها الجزيئات وتتصادم وتتجه نحو حركاتٍ وتدفقاتٍ أخرى. لذلك لا راحة ولا توقُّف ولا انقطاع. والحقيقة أن رؤية الدَّم كجزء وليس ككلّ تعني أن التأرجح يستمر. يجب أن نرى الدَّم في آنٍ واحدٍ من الداخل ومن الخارج، أي جزءًا وكلًّا في آن معًا. يقول سبينوزا مفسرًا:

> لكن المؤكَّد وجود أسباب كثيرة تغيِّر طبيعة الدَّم على نحو ما، وتتغيَّر به، وعلى هذا فإن حركات أخرى وعلاقات أخرى تنشأ في الدَّم، ليس عن العلاقات المتبادلة بين أجزائه فحسب، بل عن العلاقات المتبادلة بين الدَّم ككل والأسباب الخارجية.

عند هذه النقطة -وهي ليست نقطة ثابتة بحال- نجد أن سبينوزا، الذي أبرز أجزاء الكل، وأيضًا كلًّا يتجاوز أجزاءه الداخلية، يخلص إلى أن الكُل جزء ويجب اعتباره جزءًا. هكذا يجب أن يُعَدَّ الدَّم جزءًا وليس كلًّا. ولن أزيد على هذا بالنسبة إلى الكل والجزء.

ربما يبدو الدَّم هنا مجرَّد مثل، وهذه وظيفته كجزء من الكل، وإن اختلفت الطريقة - وهذا مجاز مرسل جزئي مجهول المقاييس. ولن يسعنا بأي حالٍ أن نتفادى السؤال، المنظور المتأرجح الغامر عن الجزء والكل[١٠]. وكما ذكرت، فإن هذه القضية البلاغية والسياسية هي أول ما يدفع سبينوزا لإثارة سؤال الدَّم، سؤال علاقة الدَّم بجسد هو دائمًا جمعيّ وجزء من الكل. لكن النظر إلى الدَّم من الداخل وربما من الخارج -إن استطعنا أن نسمِّي هذا رؤية- مجموع الجزيئات، بل المجتمع نفسه ليبدو كلًّا كذبًا (أي لن يكون مجمل أجزائه). وهكذا نجد لدى سبينوزا منظورًا ليس واحدًا، لكننا نعترف أن الأجزاء في الكل، وبهذا نضع أيدينا على حركة هي التي تصنع الاثنين الكل وأجزاءه. لا يحدث التدفق ولا يمكن تخيل الحركة إلَّا أن نفكر في وجود كلٍّ وفي عدم وجوده (هكذا يصير الدَّم جزءًا وليس

كلًّا). والـدَّم كأي كيـانٍ جمعـيٍّ ربما يكون أكثر من مجموع أجزائه وأقل، ويشـمل هذا كونه جزءًا وكونه منفصلًا. يصير الدَّم في أعيننا الشـيء الذي يميز ويفصل بين الجزيئـات والكليـات، مـا يحرك الجزئيـات والكليات وإحدى الدالات الأساسية على جمع يُدرك بصفة الجمع. أكان سبينوزا ليتصور غير هذا؟ وخلافًا للدودة التي ضربها سبينوزا مثلًا، فإنه استطاع «تحديد كيفية تغيُّر كل الأجزاء بسبب طبيعة الدَّم العامَّـة وكيفية تأثُّرها به وتطويع نفسـها حتى تلزم علاقـة ثابتة بعضها ببعض». وهو بهذا يثبت **لحظة** كاشـفة في تاريخ الدَّم، لحظة يصير الدَّم بعدها جزءًا من الكل، ثم يهيمن على الكل، وهذا مثال مميز ومجاز مرسـل مُعمّم. هذه هي اللحظة العاصفة -لحظة ممتدة، لكنها لم تزل لحظة لا غير- التي يمكن بعدها أن يُعزل جمع (عائلة أو قبيلة أو عشيرة أو أُمة) وأن يفصل ويفرد ويؤخذ كجزء ويتفرق بالدَّم[١١]. يشهد سـبينوزا على وجود شـعب وحده، شـعب من نوع معيَّن. يشهد على وجود مجتمع الـدَّم. وهـو يبيِّن -ولو ضمنًا- كيـف صرنا نتحدَّث عن دماء أخـرى: دم يهودي أو مسيحي، أسود أو هندي.

فهـل لأحـدٍ حقًّا أن يتكلم عن دماء مختلفة؟ فإن فعل أحد هذا قطعًا[١٢]، فإنني أودّ أن أفصّل بعض الشـيء فيما جعل ذلك ممكنًا، ولعلنا سـاعتها نسـتطيع «نفي» وجـود دم يهـودي أو أسـود أو هنـدي، أو علـى الأقل نسـتقصي معنى مفهـوم الدَّم بوصفه صورة هذه الجماعات وغيرها. ولا بدَّ أن يجري هذا الاسـتقصاء عكس ما هو راسخ، عكس التيار، كالدودة التي تكافح عكس تيار الدَّم، الذي «طبّع» (وليس بيولوجيًّا فحسب) العلاقة المجازية بين الجزء والكل، وبين الدَّم والجماعة، فجعل الدَّم أساس العائلة وسلسال النَّسَب والمجتمع والعِرق والأُمَّة والجنس وصورتها. الدَّم كما نعرف يوحّد ويميّز، وهو صورة للمجتمع. لكن قبل أن يوجد دم مختلف وخـاص، دم ليـس مجرَّد صفة لـكل الكائنات الحيَّة[١٣]، بل يميّـز عائلة أو طبقة أو مجتمعًـا أو أمـة أو عِرقًـا، ينبغـي النظر في الـدَّم بوصفه نوعًا خاصًّا مـن الأجزاء أو الجزيئـات، لـه علاقة مميزة -أو مقبولة على الأقل- **بأي كلٍّ** أو جسـم، **سواء كان قرابـة أو مجتمعًـا أو أمـة أو عرقًـا**[١٤]. ومـا أريـد أن أستكشـفه في هـذا الفصل هو الحركة التي تمكَّنت بها هذه الصورة المجازية المذهلة (المجاز المرسل الجزئي)

مـن الظهـور والاختفـاء والـدوران والتجلُّـط فيمـا يُسـمَّى الدولـة الحديثـة أو على صورتها. فمن خلالها وبها يتعدَّد الدَّم أيضًا. فهو يزداد قوةً حتى يسيطر على الدولة ويشـكلها إلـى أن تقـدِّم نفسـها كدولة مسـيحية (وكأننا لـم نكن نعرف هـذا، وكأن ماركس لم يعلِّمنا هذا). وبما أنني أتتبع قوة الدَّم ومسيحية الدَّم، فإنني لا أهتمُّ كثيرًا فيما هو قادم بتقديم استدلال مباشر على صفة المسيحية في هذا الدَّم. كما أن هذه هـي مهمَّـة الكتـاب ككل. وعوضًـا عـن هـذا، ولأسـبابٍ تتعلَّـق بحضـور (الـدَّم والمسيحية) في الجسد السياسي وغيابهما عنه، فإنني أقترح هنا رسم خريطة عامَّة، تشـريحية، جغرافية وسياسـية بالأسـاس، ومن الناحية العملية فهي سياسية لاهوتية بيولوجيـة الأبعـاد، فهـي خريطـة «احمرار الغـرب»، كما يقـول كورمـاك ماكارثي، وانتشار الدَّم وقوته الفريدة وسلطانه[١٥] Blutgewalt [عنف الدَّم].

الدَّم السياسي

يقتضي إدخال الدَّم رسميًا في مسرد للمفاهيم السياسية إزالة عقبتين كؤودتين: أولاهمـا أن الدَّم ليس مفهومًا، وثانيتهما أن الدَّم ليس سياسـيًّا بالمعنى الدقيق[١٦]. سـأعود إلـى العقبـة الأولـى، لكنني أبـدأ بالإحالة إلـى تحفظات مفهومـة عن إزالة الثانية. فمن يريد أن يجعل الدَّم سياسـيًّا ويهدم الجدار ويرأب الصدع الذي يفصل الـدَّم عـن السياسـة؟ ألـم تكـن المسـاواة المشـؤومة بين هذيـن الاثنين وراء أسـوأ الانحرافات؟ ومن يرغب كذلك في عقد زواج غير مقدَّس بين الدَّم والسياسة؟ ألم تكن وراء أسـوأ الاسـتثناءات في تاريخنا السياسي الكوكبي؟ فإن الدَّم يعمل بالحد الأدنـى، والحـد الأدنى كعلامة حديَّة، أو العلامة القوية على السياسـة في حدودها الدنيا. فالدَّم يعمل -أم نقول يدور- عند الأطراف الخارجية للسياسـة، حيث تعني إراقة الدَّم السـيادة والتعبير الأقصى عن السـلطة (العدالة العليا/ حكم السـيف وما إلـى ذلـك)، وكذلك نقض المجتمع الذي ينحدر إلى العنف. وكما قال مارتن لوثر صراحةً: "لا يظن أحد أن العالم يحكم بلا دم، يجب أن يكون سيف الحاكم أحمر ملطخًا بالدَّم، فالعالم سيكون -ولا بدَّ أن يكون- شرًّا، والسيف عصا الربِّ وعقابه له وانتقامه منه"[١٧]. من هنا، فإن الدَّم يصور ما تتجاوزه السياسة وتتدبره أو تستتبعه

مـن مـاضٍ وحاضر وأنثى وذكر وحـال وتعاقد، أما ما ينبغي أن نستبعده -على أي نحو- فهو تراث نزاعات الدَّم المهجور والتهديد بعقوبة قاسـية وغير معتادة، أو دم الحيـض، وصمـود صلة الـدَّم والقبليـة، وأخيرًا العِـرق. ومثلنا مثل ديـدرو لم نزل «مملوئيـن بالسـخط مـن ألوان القسـوة المدنيـة أو الدينيـة، من أجدادنا الشرسـين، ونشيح بعيوننا عـن تلك العصور المليئـة بالفظاعة والدَّم»[١٨]. ومـن هذا المنظور الواسع، فإن إدخال الدَّم في مسرد للمفاهيم السياسية -إزاحة العقبتين المذكورتين- يُنبئ عن لون غريب من النزعة الإحيائية، بل الأصولية، وهي بالحد الأدنى لون من العودة إلى المهجورات. يسـأل آلين بروسـات Alain Brossat مؤخرًا بقدر مفهوم من الانزعاج عن «مسـرحة الدَّم المبهمة، هذه المسـرحة السياسية التي استحضرها فوكـو؟»[١٩]. ينبغـي تحري التأني في الرد على هذا السـؤال، وإجـراء البحث بكل عناية؛ لأنهما يقتضيان اليقظة الوقائية نفسها التي حرصت على إغلاق بوابات الدَّم ومنعت الدَّم بين حينٍ وحينٍ من أن يحيط بوجودنا السياسي.

أدى الدَّم -ولـم يزل- دورًا محوريًّا فيما نعرفه اليوم بالسياسة، وكان من عوامل تكوينهـا، وهـذه حقيقـة يقتضيها أي قول بسـيط علـى الطرف المقابل مـن الجدل. وأعتقـد أن هـذا يعنـي أن الـدَّم ليس الاسـتثناء. والأرجح أن الدَّم هـو القاعدة. فإن سـلَّمنا بهـذا، لـم يصر الـدَّم مفهومًا، رغم أن هيغـل -ومن غيره؟- قـال بالفعل في كتابـه «**ظاهريـات الـروح**» *The Phenomenology of* Spirit إن "المفهوم المطلق" يمكـن تسـميته "الـدَّم العالمـي"، ويوحـي هـذا بأن الـدَّم ربمـا يكون **اسـم المفهوم نفسـه**[٢٠]. ومـا فـي هذا؟ لم يصر الـدَّم قطُّ **مفهومًا سياسـيًّا**، ولا أحد أُسُـس الفكر السياسـي الحديث، لكن عالميته وحكمه لم ينتقصا بسـبب هذا[٢١]. الأمر لا يعدو أن ينتمي إلى نظام مختلف، سجل أو مسرد مختلف. وكما يوضح هيغل بنفسه، هل مـن شـيء أكثر عالمية مـن الدَّم؟ وعبـارة "اللَّحْم والـدَّم"، التي عرفـت طويلًا بأنها الشـخص القانونـي (أو الأفـق المعيـاري)، موجودة فـي كل مكان (أو تـكاد)[٢٢]. ولكـن وراء ذلـك وفوقه، من ينكر قوة الدَّم، قوة الـدَّم القاطعة والعامَّة؟ حين اتخذ سبينوزا منظور الدودة، كما رأينا، قال إن "كل الأجسام في الطبيعة ينبغي النظر إليها على النحو الذي ننظر به إلى الدَّم"[٢٣]. وعليه، فإن كل شيء يبدو كأن الدَّم حاضر

دائمًا في كل مكان، محليًا وكوكبيًا، فيما عدا مجال المفاهيم، أي مجال المفاهيم السياسية تحديدًا.

والمفارقة الناشئة -إن كانت مفارقة- واضحة فيما أرى. فالدَّم حاضر في السياسة حضورًا تامًّا عالميًا، وفي الوقت نفسِه غائب عنها، أو مغيب. وحضوره استثنائي (العنصرية، النازية). وفي الوقت نفسِه معتاد عالميًا. فهل صار الاستثناء مرة أخرى هو القاعدة؟ وبينما يؤدي هذا إلى أن "نسأل عن عقلانية معيار الاعتياد نفسه" الذي يقع الدَّم في مركزه؛ لأن هذه السمة العالمية المهيمنة هي القادرة على إيجاد ألوان اللاهوت السياسي في كل ركنٍ من الكوكب، وهي التي تشارك في ترسيخ المفارقة، بينما تدَّعي حلَّها[٢٤]، وهي ما يجعلنا نقبل فكرة وجود الدَّم في كل مكان، ومن ثَمَّ يجب حماية السياسة منه. وبتعبير أقرب إلى الأذهان، أينما وُجِد الدَّم وُجِدت السياسة. وما أطرحه في مسار هذا الفصل أن الدَّم يروي تصورًا **محددًا** للسياسة، ويعرّف تقليدًا سياسيًّا مهمًّا رغم عدم الاعتراف به على هذا النحو، ربما يستحقُّ مكانة عالمية، من حيث علاقته بالدَّم (وله من الوسائل ما يثبتها ويفرضها)، لكنه لم يحقِّق بعدُ هذه المكانة كاملة، فكريًّا ومفاهيميًّا على الأقل. والدَّم ليس مفهومًا قطُّ في **هذا** التقليد، الذي قطعًا لم يستنفد، لكنه يتميز بهذه الصفة الفريدة، ويمارس عبر الزمن هيمنة خاصَّة لا تكاد تنقطع، فالدَّم يصنع الاختلاف ويميزه من حيث هو -أي الاختلاف- اختلاف عالمي مزعوم قائم **بين الدماء**. من هذا المنظور، يتبع الدَّم بهدوء التضاريس والحدود الداخلية والخارجية لنظام دوري فريد، نظام دماء مختلفة. إن القانون والعلم، والعِرق والاقتصاد، والحرب وثقافة السلام، ومعها أجهزة ما تُسمَّى بالدولة الحديثة، كلها تستخدم دمها «الخاص»، بينما تخفي دور الدَّم الحاكم أو المُحدِّد عبر هذه المجالات. لكن الرأي الذي طرحته في بداية الكتاب، ربما يمكن صياغته صياغة أوضح فأقول: **كلُّ مفاهيم تاريخ العالم الحديث الكبرى مفاهيمُ لاهوتية مُسالَة. وليس هذا بسبب تطورها التاريخي فحسب؛ بل كذلك بسبب سيولة نظامها التي لا بدَّ من الاعتراف بها حتى يمكن النظر السياسي في هذه المفاهيم**[٢٥].

هذه أو نحوها هي الصيغة التي أطرحها بهذا التأمُّل المتأنِّي في السياسة

والدولـة، حيث يختلط الدَّم بالسياسـة دائمًا ويمتزجان، فـي دولة مصاصي الدماء. وهـذه الصياغـة التي أقدمها قصيـرة، وأكرر أنها منتحلة من كارل شـميت. وبذلك، فهـي معروفـة حاضرة فـي الذاكرة. وهي تسـاعدنا في مسـعانا إلى قياس مـا يربطنا بمفهـوم لـ «الدَّم» ويبعدنا عنه، أي الدَّم بوصفه مفهومًا سياسـيًّا. لكن اسـمحوا لي بملاحظـة مبدئيـة قبـل الخـوض فيمـا لا يعـدو في هـذه المرحلـة أن يكـون عرضًا مختصرًا يقصد التقديم لـ «نظر سوسـيولوجي» في مفاهيمنا السياسـية، أي مفاهيم مثل الأمة والتحرُّر والقرابة والعِرق والقانون ورأس المال والسيد [الملك ونحوه] والمواطن والملكية والميراث والحرية، وكلها مرتبطة بالدَّم. وأقرُّ أن هذا المسعى عقيم، لا يقصد سـوى إبراز الواضح فعلًا، وهو أن الدَّم فيما يبدو -كما قال دانييل ديفو ذات مرة- يتغلغل في حياة الغرب السياسية ويوحّدها[٢٦]. وللدَّم طريقة فريدة لا مجال لإنكارها في تمييز خيالنا السياسـي -والمؤسسـات السياسية التي نصرُّ أن نسـميها حديثـة- إلـى حدٍّ من الدقَّة ربما لا يسـمح أن يخطر علـى الذهن كفكرة أو مفهـوم، لكـن الدَّم لم يخرج من السياسـة، بل إن الترادف المشـؤوم الذي بدأت به ليحسـن فهمـه عندما يصاغ في معادلة بسـيطة كالتالي: في الغرب المسـيحي، الدَّم سياسة والسياسة دم. هذا هو علم الدَّم السياسي عندنا.

من هنا، تأتي ملاحظتي المبدئية عن موضوعٍ يحتمل تكرار النظر. عندما يتعلَّق الأمـر بالـدَّم، بفهمٍ للدَّم، فإن التمييز بين الحرفيِّ والمجـازي ينبغي أن يعطل ويُعاد فيه النظر. يجب نزع سمة الطبيعية عن الدَّم. فإن ما نعنيه بالدَّم لم يُستخلص قطُّ مما يقـال عـن الـدَّم ويفعل به. وقبل هـذا، فإن التمييز بيـن الحرفي والمجـازي جزءٌ لا يتجـزَّأ مـن مجال هيمنة سـلطان الـدَّم الغريب والدائم الـذي يتيح انتشـار الدَّم عبر مجـالات منفصلـة ظاهريًـا فيوحدهـا باطنيًّا. وإن غيـاب مفهـوم للـدَّم ليجعل من المسـتحيل التصريح بأيِّ قدر من اليقين بأن دم القرابة -مثلًا- اشـتقاقيٌّ مجازًا في مقابـل دم الفسـيولوجيا أو الطـب الذي يُفترض أنـه حرفيٌّ وأوَّليٌّ (لهـذا ليس الدَّم توقيعًا، بالمعنى الذي يقصده أغامبين؛ لأنه يحال إلى مجال يفترض أنه ينتمي إليه). ويمكن التدليل على هذه الاسـتحالة بعرض غنيّ واسـع وسـعًا محيطًا لا يمكن أن يجمع بيـن «الاعتقاد القديم بـأن المني مكوَّن من دم»، وأن «صـلات القرابة كانت

تُصور كصلات دم مشترك، وهذا هو التحوُّل الذي جعل طبقة النبلاء الأوروبية تنظر إلى نفسها من زاوية «سجلات سلسال صلات 'الدَّم' وشجرة القرابة»، وترسخ «لغة الدَّم» بوصفها الأداة المستخدمة لتطبيع دور الإنجاب والتكاثر»[٢٧]. لا يفتقر هذا الوصف إلى الدقَّة فيما يخص المسارات التي يكشفها، وأبرزها -كما سنرى- في الصلة التي ينشئها بين القرابة والعرق، لكنه يعني ضمنًا أن يصير اعتقاد فسيولوجي بدائي هدف عملية «تطبيع» تبدو في غير هذا الوصف عطية عالمية جامعة موجودة أصلًا وراسخة من قبل بالفعل. المقصود أن هذا الطرح يعني أن أحد سوائل الجسم هو في الحقيقة مجاز يتواصل فهمه حرفيًّا، بالخطأ أو بالقصد، ويتوافق أن هذا هو بالفعل ما كان. يصيب غيل باستر Gail Paster إذ يؤكِّد أن استعصاء «بناء معجم الدَّم لا ينبغي أن يصرف انتباهنا عن ملاحظة صلة مهمَّة بين وصف الدَّم العلمي» وأوصافه القانونية والوراثية الأصولية والسياسية و«التراتبيات التي يظهر فيها الدَّم كدالّ مفتاحي»[٢٨]. الدَّم متفرد في مواقعه واتساعه وانتشاره عبر المجالات والخطابات، وإن هذا قبل أي تقسيم موروث إلى حرفي ومجازي، وهذا ما ينبغي التعامل معه بوصفه مشكلة بلاغية.

فإذا عبَّرنا عن هذا بطريقة مختلفة، مع مراعاة الالتزام بحدود الخيال السياسي الضيقة، نقول إنه ما من «مجتمع دم» قطُّ -وقد استخدم هنري لويس مورغان Henry Lewis Morgan العبارة وعُرفت عنه- إلَّا استخدم خطاب دم بإلحاح وتوسُّع، وتكلم عن الدَّم بوصفه مادة المجتمع، وإن -أو وخاصة إن- ابتعد عنه كأنه يحوله إلى مجاز. فكيف نعرف هذا؟ بيَّنَّا من قبل أن العهد القديم لا يستخدم عبارة «اللَّحم والدَّم» قطُّ، ولا يتصور الدَّم إحدى صفات تجمُّع أو مجتمع معيَّن، أو كموضع اختلاف أو تمييز بين المخلوقات على اختلافها. لكن المترجمين والشرَّاح المسيحيين يصرون على أن الدَّم هو حياة مخلوقات الله وليست روحهم [النفس على اختلاف اسمها بين اللغات] فيخطئون بتصور البشر -أو من يعترف ببشريتهم- «من دم واحد»[٢٩]. كان في الطريق تعميم الدَّم وحقيقته، وكذلك تحول الدَّم إلى علامة تمييز للخصوصية في الطريق (ولنذكر أنه «بالنسبة إلى العقل القروسطي» على الأقل، فإن «مصير العالم المسيحي وقدره المحتوم كان دائمًا

متطابقًا مع مصير الإنسانية كلها وقدرها»)[٣٠]. ومثال ذلك لودفيغ فورباخ، فهو يلخص الأمر جزئيًا ولكنه يصيب الهدف. «إن كانت حقيقة الشخصية في الوحدة وحقيقة الوحدة في الواقع، فإن حقيقة الشخصية الفعلية في **الدَّم**»[٣١]. فبأيّ ترجمة يمكن ضمُّ بني إسرائيل الأُول أو غيرهم من شاغلي «البقعة المتوحشة» كما يسميها ميشيل-رولف ترولو Michel-Rolph Trouillot في هذه الخطة الإنسانية الإلهية، التي يتصورها إرنست رينان Ernest Renan وغيره كثيرون، كما هو معروف، بوصفهم مجتمع دم[٣٢]؟ تظل ترجمات الدَّم قائمةً دون أن يعمل فيها النظر ودون مراجعة لدى كل تجمُّع من نوع الهيموفيليا -بالمعنى اللغوي الحرفي للمصطلح، أي عشق الدَّم وليس المعنى الطبي- وإن عالمية الدَّم المفترضة هي أساس هيماتولوجيا الدَّم عندنا أو الهيموفيليا [عشق الدَّم] السياسية عندنا، فإن سياستنا منقوعة في الدَّم، في عشق الدَّم.

يُشاع عن أرسطو قوله: «عندما تتحد أُسر عدَّة ويستهدف ترابطهم شيئًا أبعد من توفير الحاجات اليومية، تنشأ القرية». ثم يوضح أرسطو بنية الوحدة السياسية الأولى، أي الدولة المدينة التي يحكمها الملوك فيقول: «يحكم كل عائلة كبيرها، ومن ثَمَّ فإن مستعمرات العائلة بصيغتها الملكية سادت؛ **لأنها كانت من دم واحد**»[٣٣]. من أرسطو حتى هنري جيمس سومنر مين Henry James Sumner Maine وصولًا إلى روبرتس سميث، كان الدَّم الأساس الأول بلا منازع، «الأساس المحتمل "الأوحد" للمجتمع السياسي» (الاستبدادي، كما اتفق)[٣٤]. وحسب صياغة «مين»، فإن تاريخ الأفكار السياسية يبدأ بافتراض أن قرابة الدَّم هي الأساس المحتمل الأوحد للمجتمع فيما يخص وظائفه السياسية[٣٥]. هل ما زلنا لا نصدق؟ ألَّا نتمسك -كما يقول آلين بوسات- بنموذج تحرُّر سياسيٍّ يثبت الدَّم وينكره في آن واحد؟ تكتب دونا هاراواي Donna Haraway رأيها بقوة وبلاغة إذ تقول: «سئمت كل السأم من الوصل بصلة القرابة و'العائلة'»، ثم تنتقل كما هو متوقَّع إلى سلسال الدَّم، فتشدِّد على أن «صلات الدَّم -بما فيها الصيغ الجديدة التي تحوِّل الدَّم إلى عملة الجينات والمعلومات- هي بالفعل مُترعة بالدَّم»[٣٦].

المؤكد أن أيَّ تصوُّر نظري للدَّم يجعله مفهومًا سياسيًا يعجز عن تفادي مسألة

العِرق، الـذي يمكـن اعتبـاره **تكثيفًا** للدَّم في عصـر ما بعد حركـة الإصلاح الديني البروتسـتانتي. وسيسـتغرقنا هـذا الأمـر هنا. من الأمـور التي تـزداد وضوحًا وجود صـلات عميقة ومتشـابكة بيـن العِرق والقرابة؛ وذاك خطاب الدَّم الآخر. فما تشير إليـه أليـس وينبـوم Alys Weinbaum بعبـارة «رابطـة العِرق/ التكاثـر»[٣٧] هو في الواقـع «طريقـة مميزة، لم تستكشـف بعـدُ إلا قليلًا، في فهم أبعـاد الجنس والعرق والجنسـية» جميعًا[٣٨]. ويمكن أن نشير إشـارة أعمق إلى «ندرة المسـاعي الجادة لـدرس خيـوط التواصل بين البنـى الثقافية للقرابة وبنى التمييـزات الفئوية الأخرى كالعِـرق والأمـة والطائفـة»[٣٩]. وإن مـن أولـى خصائـص «أنظمـة قرابـة الرحـم الأوروبية» هي أن اهتمامها قليل جدًّا، أو بالأحرى لما في داخل هذه الأنظمة، مما «يتيـح فهمًا أوضح لأبعاد معيَّنة في السـياقات العنصريـة»[٤٠]. يقول أحد الباحثين قـولًا غيـر مألوف، وهو أن «أحد العناصر المهمَّة في هويتنا يحدِّده فعل التوالد، أي قابلية التماثل [بالمعنى اللاهوتي المسيحي البروتستانتي] الموجودة في الدَّم، التي كانـت منـذ العصور المسـيحية على الأقـل الرمز الرئيـس لنظام قرابتنـا»[٤١]. ومما ينبغي تكرار إبرازه هو الإمكانية والإصرار والتصوير البلاغي والثقافي الفريد الذي يسـاوي مـن زمن بعيد بين الـدَّم والقرابة؛ بل بيـن الدَّم والمجتمع في تناول مسـألة العرق فكريًّا وما وراءها. وليس من باب المصادفة أن يسـتخدم مسـردنا الموروث -الذي جمعته إيميلي بنفنست ويلقى احتفاءً مستحقًا- لغةَ الدَّم دون أن يتعامل مع الدَّم بوصفه مصطلحًا فنيًّا، ولا مفهومًا بالطبع[٤٢].

كان فوكو مَن وصف الحاكمية الحديثة بأنها تواصل واتساع «القوة الرعوية»[٤٣]. وعلـى أثـره وعلـى خلافـه فـي آن واحـد، تطلـب منّـا آن سـتولر أن نوسـع آفاقنـا الهيماتولوجية، وأن ننتبه لقصور تشـخيص فوكو واتّباعه طريقة تقليدية في تقسيم العصـور يتحـرك التاريخ بمقتضاها مـن مرحلة إلى التالية، مـن «رمزيات الدَّم» إلى «تحليلات النزوع الجنسـي»[٤٤]. وهنا، مرة أخرى، حيثما كان الدَّم تكون السياسـة (الحديثة). وتؤكِّد ستولر على أن ما بعد الإصلاح البروتستانتي لم يغفل أي دم[٤٥]. فلـم ينزوِ الدَّم في ثنايـا التاريخ، بـل ازداد نطاق حكمه للخيال السياسـي في بُعديه الاجتماعي والوطني. ترى سـتولر أن مفهوم مجتمع الدَّم ذاته لا يتجاوز انتشـاره ما

يُسمَّى بالأصول قبل الحديثة فحسب؛ بل يتجاوز بمراحل خطاب الأمة والعِرق وممارساتهما. بداية من القرابة ووصولًا إلى الحركة الاستعمارية عن طريق الدولة-الأمة و«خط اللون العالمي». يتسلل الدَّم خلال **شعيرات القوة** - هذه العبارة المذهلة التي تتردَّد مع مفهوم الدورة، وندين بإعادة تعريفها وانتشارها إلى وليم هارفي، وقد التزم فوكو اتباعه في ذلك. إن تواصل الدَّم ومجتمع الدَّم يميز ويشكل تراثًا سياسيًّا ضخمًا متنوعًا، من منظّري الحرب العادلة إلى محامي القانون الكنسي، ومن عقيدة الأسرار المقدَّسة إلى فلسفة الملكية والثروة («الدَّم الذي يورث»، «فساد الدَّم»)، ومن رأس السيد/ الملك إلى القلب المقدَّس. وهو كذلك يفسر القوانين التي تنظّم القرابة والمواطنة والحيازة، والقانون الدولي[٤٦]. الدَّم في أصل التصورات القانونية (الكنيسة) للجسم السياسي هو ذلك «الحلم المتجدِّد دائمًا بمجتمع كجسم يوحده مبدأ من مبادئ الحياة»، الذي حُرم منه بشكل غريب منذ أيام جون أوف سالزبيري، والدَّم يشكل ويعرف القنوات والحركات التي تحمل العائلة والطبقة والعرق والأمة والاقتصاد أيضًا[٤٧]. وكما تبيِّن أدريانا كافاريرو، «فإن للجسم السياسي نوعًا من علم الأجنَّة»[٤٨]. من هنا، فإن هوبز الذي يتبع سابقيه من أتباع المذهب التجاري، ويبني على علم وليم هارفي، يكتب عن «خلطة» الكومنولث وتكريس الدَّم فيها، والمال والثروة من حيث هي غذاء الدولة، أو دمها (كانت المستعمرات تشغل مكانة التمثيل الغذائي نفسها التي لعملية التكاثر)[٤٩]. أدرك موسى هس Moses Hess تمامًا، وكذلك أكَّد ماركس (كان كلاهما يستخدم مقولة سابقة قالها هولدريش زفنغلي Huldrych Zwingli) أن الآلة السياسية والاقتصادية تتغذى على دم العمَّال[٥٠]. لا يبتعد هيوم كثيرًا عن هذه النُّظُم الدموية الاستغلالية؛ إذ يقول إن «الحيوانات ليس لديها حسٌّ بالفضيلة أو الرذيلة، أو تكاد، فهي تنسى سريعًا علاقات الدَّم، وهي غير قادرة على إنشاء علاقات الحق والملكية»[٥١]. ثمة صياغة أحدث تعبر الحدود المجازية، وبذلك تمسك بالأمر بطريقة نموذجية بقول كلٍّ من كاثرين ولدبي Catherine Waldby وروبرت ميتشل إن «الرغبة المفرطة في التبرع بالدَّم» بعد الحادي عشر من سبتمبر «ربما دفعها شعور بأن الجسم السياسي نفسه جُرح في هذه الهجمات»[٥٢].

هكـذا مـلأت مجتمعـات الـدَّم فراغًـا مفاهيميًـا غريبًـا فـي الجسـم السياسـي، وسـاعدت في إعادة تعبئة الأشـكال المتنافسـة فـي الهيماتولوجيا السياسـية عندنا، وفي أوقات مختلفة استكملت وشكَّلت وحافظت عليها. يشير فوكو إلى أحد أمثلة هـذه الظاهـرة، فيقول: «في هذه الطقوس التي يسـيل فيها الـدَّم، يجد المجتمع قوة جديـدة ويتشـكَّل للحظة جسـم واحد عظيـم»[٥٣]. ولنا كذلك أن نسـتحضر اتخاذ أشـكال مفهـوم «حق الدَّم» في الدولة الحديثة، مـع خرافة انتمائه الروماني وعلاقته الجوهرية بالعِرق، وفكرة سلسـال النَّسَـب[٥٤]. والدَّم واسـع الانتشـار وفي الوقت نفسِـه مرتبـط بالظـروف التاريخيـة، وهـو يعـرف رؤية للسياسـة يجـب إدراكها في تكاملها النسبي. وخلافًا للسردية (والترجمة الخاطئة) التي أشرت إليها سابقًا، فإن تاريخهـا لا يعـود إلى أرسـطو أو إلـى التعطش للدَّم الـذي يرتبط بالسـاميين وصار مضـرب الأمثال -ومـن ثَمَّ اتخذ صورة نمطية- ولا تتوافـق كذلك مع دافع عالمي قديم. ولا تعود إلى مفاهيم سياسية رومانية، ولا على المرشح الواضح في غير هذا السياق، أي مفهوم قرابة الدَّم، الذي استُخدم أيضًا -كما رأينا- في القانون الروماني. وإن المفهوم اللاتيني عن قرابة الدَّم لم يبدأ في تعريف «مجتمع الدَّم» إلا في حوالي القرن الثاني عشـر، حين بدأ علم الأجنَّة الأرسـطي ينافـس نظريات جالينوس[٥٥]. ينطـوي هذا التطـور غير العادي -القانونـي والطبي معًا- على إعادة تعريف شـهير للعائلة، وقد تُرجم بصيغة ما إلى أحكام القانون الحديثة التي استولت على الكوكب على نحو يشـبه المعجزة[٥٦]. وعند طرف الاسـتقبال الذي ذكرته سابقًا، نجد كلود ميلسـو يولـي اهتمامًا خاصًا للآثار التي بقيت من هـذه المركزية الدموية، فيقول إنه برغـم الانتقـادات ومظاهـر الإنـكار والرفـض، يواصـل الـدَّم التأثيـر فـي الـدرس الأنثروبولوجي لصلة القرابة[٥٧].

كما رأينا في الفصل السـابق، توافقت نشـأة مجتمع الـدَّم -وليس الأمر محض مصادفة- مع نشوب أول «ثورة ضابطة»[٥٨] تحوَّل بمقتضاها كلُّ مسيحيٍّ إلى وعاء لـدم المسـيحي، وهو دم يُعطاه التقاة ليشـربوه في جماعة، وأرجـو المعذرة للتورية اللغوية البينية [على صلاة الجماعة أو القداس] في طقس تناول صُدِّق عليه لاهوتيًا في عام ١٢١٥م، وترسَّخ بوصفه قانونًا كنسيًا في عام ١٢٨٠م. لم يكن مجتمع الدَّم

أو **الجسد السري** (وهو تعبير «انتقل من القربان المقدَّس إلى الكنيسة»، وصار يعني جسد الكنيسة **المشهود**، بدلًا من فعل **التناول المباشر** والسري) ينمو فحسب، بل كان يتصلَّب على نحو غريب[٥٩]. بينما كان علماء اللاهوت يذكرون المسيحيين بالدقائق المذهبية العقدية -مثل «إننا نأكل الرب ليس ليصير نحن؛ بل لنصير نحن هو»[٦٠]- فقد زاد الأمر وضوحًا للكثيرين أن الدَّم المسيحي ليس كغيره من الدماء. يصف إرنست كانتوروفيتش Ernst Kantorowicz وصفًا تفصيليًّا دقيقًا التحول التاريخي (والفسيولوجي) الذي ينتج عنه اختلاف جوهري بين الدماء، رغم أنه يحتار في أصوله فيقصره بشكل غريب على جسد الملك الأوحد، أو الجسدين الأوحدين. يبرز كانتوروفيتش دور الرب (وليس الدَّم، على نحو غير صريح) في الميلاد الملكي، ثم يبرز عملية يمكن بها نبذ الطقس تمامًا؛ لأن الاختلاف الجوهري الذي أحدثه صار فطريًّا متأصلًا. «فإن الروح القدس، التي كانت في سابق الأيام تتجلَّى بتصويت المنتخبين، بينما كانت تمنح هباته بالمسح المقدَّس، صارت الآن **تسكن في الدَّم الملكي نفسه**، بالطبيعة وبالنعمة - وهي «بالطبيعة» فعلًا؛ ذلك أن الدَّم الملكي يظهر الآن في صورة سائل غامض بعض الشيء»[٦١]. ما حدث إذن أن «المسألة بدأت بربط فكرة الأسرة الحاكمة بالمبادئ الفلسفية التي تنطوي على إيمان ببعض الصفات والقدرات الملكية التي تسكن دم الملوك فتخلق ما يُسمَّى **جنسًا ملكيًّا من البشر**» (٣٣١، التوكيد مضاف). ولقد رأينا بالطبع وجود طقس آخر يستطيع أن يمنح -وهو بالفعل يمنح- جماعة أكبر من الناس نوعًا جديدًا من الدَّم، «سائلًا غامضًا بعض الشيء» بالفعل، ومكانة جنس جديد من البشر[٦٢].

بعدها بدأ تاريخ من الثيوفاجيا المسيحية [أكل لحم الرب شعائريًّا][٦٣] ومن الفداء والاتهامات بالقتل الشعائري ونقاء الدَّم وإسقاطات التعطش للدَّم على اليهود والساحرات و'المتوحشين'، وبالطبع من القتل الجماعي، قصير المدى وطويله، وقد تبع ذلك كله المزيد من التجلُّط. وبتعبير إسبيزيتو، كما رأينا، كان يُساء فهم المجتمع. لم يعُد الدَّم واجبًا وانتقاصًا أو عطاء المرء ما لا يحوز أو يملك، بل صار الدَّم ملكية، امتلاكًا وكينونة في آن واحد، وهو العالم المسيحي [أو

الشأن المسيحي العام][٦٤]. فالمرء يملك «دمًا مسيحيًا» أو هو منه. والدَّم المسيحي متميز تمامًا وصالح تمامًا، والأهم أنه نقيٌّ تمامًا - وإن كان معرضًا لكل ألوان الاعتداء والتلويث (تحذر بورشيا الجميلة شايلوك فتقول: «إن أنت أرقت قطرة دم مسيحية واحدة...»)[٦٥]. وقد أتيح السلام أخيرًا -في عام ١٦٤٨م على سبيل المثال- لوقف إراقة الدَّم المسيحي (كما تصفه معاهدة ويستفاليا)[٦٦]. ومن هناك تقدم مجتمع الدَّم سريعًا نحو الأمة الحديثة، مع كامل الاحترام لادعاء بنديكت أندرسون المُحير أن «الأمة من البداية نشأت من اللغة وليس الدَّم، وأن المرء يمكن أن 'يدعى إلى الانضمام' إلى المجتمع المتخيل»[٦٧]. يُسهم توماس هوبز وجيمس هارنغتون في ما يفترض أنه سيظل تطورًا مربكًا، ويقران بدينهما لوليم هارفي، وقد نشبت «ثورة الدَّم» مع ظهور الفكر السياسي الليبرالي - واللاليبرالي[٦٨]. ربما لأن «عمله الأول مع بويل كان عن الدَّم البشري»، فقد عبَّر لوك عن شكوك حول دور الدَّم في الخلافة والميراث أو حول قدرة السلطة على تنقية الدَّم[٦٩]، وقال: «إن كانت اللغة قادرة على التعبير عن أي شيء تعبيرًا منفصلًا واضحًا، فإن القرابة ودرجات قرب الدَّم المتعدِّدة شيء واحد»[٧٠]. كانت ثورة الدَّم تسهل أحكامًا أخرى، أحكام الدَّم، عن طريق مبدأ الشك المعقول حتى بلغت «صلات الدَّم» عند روسو[٧١]، ثم كميات الدَّم، ثم «قاعدة القطرة الواحدة» وعلم العرق وعلم تحسين النسل[٧٢]، و«نزاعات الدَّم» المرتبطة بأزمة مرض الإيدز[٧٣]. إن الدَّم في أصل الدولة الحديثة، رغم أنه ليس الأصل الوحيد، فإنه يستمر في ريِّ الدولة. يحسن إدموند بيرك Edmund Burke إذ يقول: «أسبغنا على هيكلنا السياسي صورة علاقة الدَّم»[٧٤]. وقد تقدمت هذه الصورة (يسميها أودن «أسمنت الدَّم» الذي من دونه «لن يقف جدار علماني بأمان»)[٧٥] سريعًا حتى بلغت ما وصفه ديفيد شنايدر David Schneider بعبارة «القرابة الأمريكية»[٧٦]. ويمكن القول (كما سأفعل بعد قليل) إن ريتشارد هوفستادر Richard Hofstadter كان ينبغي أن يفصل هنا في «الأسلوب الهيماتولوجي (الدموي) في السياسة الأمريكية». لكن ينبغي أن أقرَّ أنه في مسألة الدَّم (والأناشيد الوطنية) ليست الولايات المتحدة استثناءً ولا نموذجًا، بل هي مثال واحد بين أمثلة كثيرة[٧٧].

تبيِّن كاثلين ديفيس في كتابها الرائع التعقيدات التي صار تقسيم العصور بسببها من أشد أدوات الحكم تأثيرًا وأقلها ظهورًا[٧٨]. وتبيِّن ديفيس هذا عن طريق مفهوم الإقطاع الذي كان ضروريًّا لمضاعفة المسافة، السياسية دائمًا أو السياسية القانونية دائمًا، التي تفصل العصر الحديث عن القروسطي وحكم الحواضر عن المستعمرات[٧٩]. وتثبت ديفيس أن القروسطية استعمار، والعكس صحيح. ومن ركائز طرحها أن تأسيس السيادة الحديثة -شرعية العصر الحديث- لا يعتمد على الزمان والمكان فحسب؛ بل بالأحرى على قطع حاسم يجعلها كأنها معلقة «بجدة متطرفة» (٩٤). إن تقسيم العصور إلى قروسطي وحديث، المعروف بسردية العلمنة، يمكن أن يُعَدَّ «بديلًا» عن هذا الأساس الغائب عن السيادة، ومن ثَمَّ يضع سمات معيَّنة لصفة «حديثة» مكان السيد/ الملك. وبهذا المعنى، يعمل تقسيم العصور عمل القرار السيادي» (٨٠). فإن صرفنا النظر عن دور الدَّم في السيادة ووظيفته (يسأل أحد الثوار الفرنسيين «ألا تشعرون بالسيادة تجري في عرقكم؟»[٨٠]، واستحضر كلام لوثر عن سيف الحاكم «الأحمر المخضب بالدَّم»)، اتضح مما قلت حتى الآن أن الدَّم -مفارقة الدَّم التي طرحتها في بداية هذا الفصل- هو جزء من هذا القطع وهذه البنية، أينما كان الدَّم تكون السياسة. وإن توجيه النظر -مثلما أفعل طوال الكتاب- إلى ما تُسمَّى بالعصور الوسطى (أو إلى أمريكا)، لا يعني إنتاج مسار آخر لسردية تقسيم العصور، أو **استثناءً** آخر، أو استصدار قرار من شأنه «الإبقاء على دراما 'العلمنة' التي تعتمد على العباءة والخنجر[أ]»[٨١]. لكنني أريد توثيق حركة دائرية مذهلة في طريقة التعبير عن هذا القطع -أو لنقُل القمع- طريقة عمل الدَّم كموقع قرار وتمييز، ومؤشر سيادة ومجتمع هو في آنٍ واحدٍ اجتماعي وإقليمي وزمني، وبالقطع قانوني. فإذا عبَّرنا بطريقة أخرى قلنا إن الدَّم سياسيٌّ كله؛ أي يرتبط بالسياسة الغربية، السياسة المسيحية التي ينبغي إعادة النظر في مساردها الدموية.

(أ) يحمل التعبير معاني التآمر والخيانة والقتل، ويحمل كذلك معنى التعاضد بين مرتديي العباءة -التي قد تعني رجال الدين- وحامل الخنجر أو السيف، أي صاحب السلطة، سلطة القتل. (المترجم)

كيف تُقضى الأمور بالدَّم؟

لكن ما المقصود بالدَّم؟ أهو الكلمة أم الشيء؟

هيا نغيِّر المسرد اللغوي ونتبع إسبينوزا فنتخذ منظورًا مختلفًا على الجزئيات والكليات، بل على الكلمات والأشياء. منذ حلَّ مصطلح **اختراع** محلَّ مصطلح **إنشاء**، يبدو كل شيء وكأننا استوعبنا درسنا التاريخي. وقد كان درسًا عظيمًا مبهرًا يتعلَّق بالفاعلية في التاريخ كما يتعلَّق بجدَّة الكلمات والأشياء. فما موقفنا لو لم نعلم مثلًا أن كلمة «مثلي جنسيًّا» اختُرعت قبل كلمة «مختلف جنسيًّا» [سويّ جنسيًّا] وأن كليهما يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر؟ وماذا لو لم يشرح لنا رايموند وليامز (وقبله نوربرت إلياس) كيف صارت **الثقافة** تشغل مكانًا بارزًا في مفرداتنا(٨٢)؟ وفي فترة أحدث، ماذا لو لم ينبهنا ليو ماركس إلى ظهور ذلك «المفهوم الخطير» أي التكنولوجيا(٨٣)؟ هي كلمات جديدة لأشياء قديمة وكذلك لأشياء جديدة (يقول وليامز: «ويجب كذلك أن ألفت الانتباه إلى عددٍ من الكلمات الأخرى جديدة أو اكتسبت معاني جديدة»)، أعمال فنيَّة ومنتجات وعلامات لم تعُد تثير دهشةً لكنها تؤدي وتصنع، وتتوفر الآن اختراعات تفوق الحصر، وإنشاءات عددها من الكثرة ما لا يستدعي فتح الجدل من جديد(٨٤). ويرتبط هذا الجدل بمفاهيم الفاعلية والصنع والإنشاء وصياغة الذات(٨٥). وأساس هذا الجدل ظهور شيء جديد، وأننا من أحدثناه (وعلى هذا نستطيع **إبطاله** وكل ما سبق عليه)، وأننا كنَّا مُحدثين ولم نزل. لهذا السبب وغيره يمكننا إعادة تسمية عصر كامل: «العصر الحديث المبكِّر» (صار الدَّم فيه يعني شيئًا أقرب إلى «العرق»)(٨٦). ولهذا أيضًا نجد لكل «مخترع» حديث عددًا من المؤرخين أو من أصحاب التوجُّه القروسطي وأواخر العصر القديم يقاتلون قتالًا مريرًا لإثبات أنهم يعرفونه من قبل، وأن هذا الجديد ظهر قبل ذلك، وأن الاختراع -إن كان اختراعًا- موجود من قبل وهو يخصهم. سعى برونو لاتور جاهدًا إلى شرح مدى عقم هذا الجدل، وأخذ يكرِّر أننا «لم نكن محدثين قطُّ»(٨٧). وكان لاتور يعني بذلك أن التمييز بين المعطى والمصنوع لم يكن صالحًا قطُّ أو مأمونًا، لكنه بذلك ربما هوَّن من الاحتمال

الضـروري والقائم دائمًا، وهو (تحديدًا) نقض «نسيج الطبيعـة والثقافة المتصل»، فيصيـر منفصلًا عبـر الزمان والمكان وعبر التاريـخ[88]. ويتضح هذا أكثر ما يتضح فـي عـادة تاريخية منافية للتاريخ فـي آن واحد، وهي التمييز بيـن الحقيقة والخيال، بين التاريخي (الحديث، الجديد) وغير التاريخي. من هنا، فإننا نواصل التمييز بين مبـدأ فيكـو الشـهير، الـذي بمقتضاه «يصنـع الناس تاريخهـم» (أي إن مـا يصنعونه تاريخـي) وتابعـه الحتمـي، أي إن مـا لـم يصنعوه ليس لـه تاريخ[89]. مـرة أخرى، يقتضي درس لاتور (ولا أقول إنه الدرس الوحيد) إدراك ذلك النسـيج الذي يصل بسلاسـة بين التاريخي وغير التاريخي، وبيـن الخطاب والواقع أو لنقل بين الطبيعة والثقافـة. إن الحفاظ على هذا النسيج المتواصل -طبقًـا للاتور- يأتي من ضرورة اعتبار كل شيء فيه فاعلًا. إن تعميم الفعل والفاعلية يتجاوز بمسافة بعيدة «نموذج المعرفة المفعلة الجديدة» إذا توسـعنا فيه[90]. وهو تاريخي كله في كون كل شـيء -لا المعرفة فحسب- يصير فعلًا أو صنعًا[91]. إن كل شيء، حتى العلاقات، تعمل وتشـتغل، والأفضـل تعبيرًا أنهـا تنتج. والتاريخ فـي الحقيقة تاريخ ظـروف الإنتاج وأنماطه وتاريخ التكاثر، وهو شكل من إعادة الإنتاج. ولنأخذ الدَّم مثلًا.

ليس الـدَّم باختـراع حديـث، فمـا معنـى القـول إن للـدَّم تاريخًا؟ فالدَّم شـيء «طبيعـي» (أي الشـيء) موجـود دائمًـا لـم نصنعه أو نخترعـه. لكن الـدَّم بالفعل له تاريخ، ولا داعي لاسـتغراب الفكرة. بل إن للدم تواريخَ، نشـر بعضها مؤخرًا، ومن أهمهـا مـا يحوي فصولًا ضخمة لتاريخ دم أطول وأعـرض[92]. ذلك أن الدَّم أيضًا منشـأ ومصنـوع. وإن تاريخ الـدَّم (تاريخ الكلمة) هو تاريـخ المعتقدات والمفاهيم والاسـتخدامات والممارسـات التي أحاطت بالدَّم، تاريخ تأويلات الدَّم - بالمعنى الأوسـع لمصطلـح **التأويـل**[93]. ثمـة حقيقة ومعطى يسـبق التأويل (حتـى التاريخ بوصفـه صنعًـا له حـدود)، وهي أن الدَّم يوجد دائمًا داخل النسـيج الذي يتكلَّم عنه لاتـور، وليـس مـن موضـوع لم يكن الـدَّم فيـه «حقيقيًـا واجتماعيًا ومحكيًـا في آن واحـد»[94]. واتباع لاتور اتباعًا صادقًا يقتضي الاعتقاد أننا لا «نصنع» الدَّم (بمعنى «إنشائه» وتأويله واختراعه)، وأن الدَّم «يصنعنا» (إذ نستكشفه من جديد). وهل من شيء أكثر طبيعية (وثقافية كذلك) من الإقرار بأن الدَّم يجعلنا من نكون؟

نحن؟ لكن من نحن؟

إن تجاهلنا نصيحة لاتور ولو للحظة، وسلَّمنا بأن «نسيجنا» (فإن لاتور يصف نسيجنا **كلنا**) «لم يعُد بلا قطع»، فإن التمييز بين الحقيقي والاجتماعي سيعدُّ بالفعل متسعًا مفتوحًا وفائضًا (كان ذلك الاتساع يعمل فعلًا في التمييز الحاد بين «الدَّم» وتأويلاته، الشيء والكلمة - لكنني أبسط الأمر). ولعل هذا ضروريٌّ وحتميٌّ. لكن إذا كنا في خضم النظر في مسألة الدماء المختلفة، أو لأننا مستمرون في هذا المسعى -مثل دودة، هي جزء في المجموع وبمنأى عنه- فلا بدَّ لنا أن نمعن النظر في شقِّ التباعد الخاص بالاجتماعي تحديدًا، وهذا الشق سينزف ويتسلَّل إلى البُعْد السردي الذي يصفه لاتور. وسيتعلَّق أكثر ما يتعلَّق بنوع السرديات التي نحكيها لأنفسنا وكأنها خالدة (وهذا -مرة أخرى- هو التفكير التاريخي عند أقصى حدوده). ففي النهاية ما العلاقة بين الدَّم والاجتماعي؟ بين الدَّم بوصفه جزءًا والجمعي بوصفه الكل؟

أكرِّر أن الأمر واضح وضوحًا لا مزيد عليه، فقد كانت الهوية الجمعية مسألة دم وصلات دم، بداية من العائلة والأقارب (لم يأتِ سبينوزا بجديد، كما سيؤكِّد المؤرخون). وبحسب ما قال فريدريك إنغلز، وبالتحديد للإقرار بأن «أنظمة قرابة الدَّم» تغيَّرت عبرت التاريخ: «إن تطور العائلة اللاحق كله يفترض مسبقًا وجود العائلة القائمة على صلة الدَّم كمرحلة إعداد ضرورية». والعائلة أو الأسرة (أي من ينحدرون من زوجين فقط) أساسها الدَّم. فهي حقيقة صلات الدَّم و«أقارب الدَّم»[٩٥]. ومن ثَمَّ فإن المجتمعات (المجتمعات «العرقية»، وداخلها وحولها الطبقات أيضًا) تتجمَّع دائمًا حول الدَّم، وتجد وحدتها في الدَّم. فقد تجادلت الأمم والدول حول حكمة «حق الدَّم» وملاءمته كأساسٍ لسياسات المواطنة. ويبدو كل شيء وكأن صلة الدَّم **نفسها** (في مقابل «منظومات القرابة») لا تاريخ لها. وأكرر أن المقصود هنا هو وصول التفكير التاريخي إلى أقصى حدوده.

لكن هل الدَّم هنا هو الكلمة أم الشيء؟

قلت من قبل إن أحد الأنثروبولوجيين الأفذاذ أنجز عملًا ضخمًا ليساعدنا في إعادة النظر في التمييز بين الطبيعة والثقافة، فيشرح الأمر شرحًا واضحًا أو (يضرب

لـه مثـلًا). إن «تعبير القرابة ومحتوى القرابة وشبكة القرابـة والمجتمع القائم على القرابة كلها تعتمد اعتمادًا كبيرًا على فكرة القرابة نفسها»[٩٦]، أي إن القرابة «فكرة». وهـي كالمجتمـع متخيلـة أو مُنشـأة أو مخترعة[٩٧]. فهـي تأويل للدَّم، سلسـلة من المفاهيم والممارسـات القائمة على الدَّم أو المشـتقَّة منه: أي حقيقة الدَّم. وبإيجاز ودقَّة -كما يفعل شـنايدر- «إن الأفكار التي عن القرابة تتميَّز عن حقائق صلة الدَّم ... حقائـق علاقـات الـدَّم هي التي تشـكِّل الروابط، أي مشـاعر بالقربـى والعاطفة الغريزيـة»[٩٨]. يبـدو أن الـدَّم هنـا شـيء، أي المعطى الـذي تقوم عليـه كلمة. لكن الكلمة ليسـت «الدَّم»، بل الكلمة هي «القرابة». أي إذا كان الدَّم هو الشـيء، كانت القرابـة هـي الكلمة[٩٩]. الدَّم يصنع القرابة، أو أن القرابة تُشـتَقُّ من الدَّم، تُصنع من الدَّم؛ وهذه المرة الدَّم هو الشيء.

لكن ليس الأمر هكذا، وكلنا ندرك هذا. فالدَّم أيضًا كلمة، مجرَّد اسم، وهو هنا مجـاز، مجـاز مرسـل جزئـيّ. إن هو إلَّا اسـم نعطيه لشـيء آخر. فما الشـيء إذن؟ سـأوجز وأقصـد خلاصة محتملة. الشـيء الذي نسـميه الدَّم (كلمة الـدَّم)، بعد أن اتخذتـه القرابـة لهـا أصلًا، هو ما نسـميه اليـوم «بيولوجيا» (لكـن «البيولوجيا» هي كذلـك «اختـراع» حديـث! وهـي بالحدِّ الأدنـى نمط محدَّد مـن المعرفـة وُجِد في العصور القديمة -شـيئًا إن لم يكن كلمة- واتخذ سلسـلةً من الأمزجة الخاصَّة لها طبيعـة تاريخية في المقام الأول، وهي أمزجة تضمُّ الفسـيولوجي وتتجاوزه)[١٠٠]. ألم يفهم أسـلافنا الصلات الفسـيولوجية التي تربط بين الوالد وولده؟ الواضح أن السـؤال لا يقـوم علـى فهمٍ دقيقٍ لـ «الفهـم» (أو المعرفة)، كما يفتـرض نوع انعزال الأجسـام (الأجسـام ذات الطبيعة الخاصة تحديدًا) الذي يحذرنا منه سبينوزا، رغم أنه يبيِّن لنا حتميته. الدَّم هنا منعزل، وكذلك أجسـام المعرفة. يبيِّن لنا كلود ميلسـو Claude Meillassoux ببراعةٍ أن «المعرفة البيولوجية بنمط التكاثر البشري ليست عامَّة»، أي ليست عالمية، وليست عابرةً للثقافات ولا للعصور التاريخية. وحتى إن وُجِـدت هـذه المعرفـة، «فإنها لا تنشـئ بالضـرورة أيديولوجية قرابـة دم»[١٠١]. لا تتجـاوز القرابـة «حقيقـة» (مـا تُسـمَّى) صـلات «الـدَّم» لمجرَّد أنهـا «ثقافيـة» (أي مصنوعـة) فقـط، بل أيضًا لأن هذه الروابط في حالاتٍ كثيرةٍ ليس ذات علاقة بالدَّم أساسًا، لا تُسمَّى «دمًا» على الإطلاق[١٠٢]. وعليه، فإن القرابة وما تسميه مسلمتها

-بافتراض أنها تفعل- ليست الدَّم دائمًا (وليست دائمًا الفسيولوجيا والبيولوجيا عن هذا أبعد. لكن لهذا قصة أخرى، يحكيها ميلسو أيضًا). وكيف لها هذا؟ فالدَّم اسم واحد فقط ضمن أسماء كثيرة في اقتصاد المصطلحات والرموز -«طبيعية» أو لا- راقت للخيال الجمعي. ولقد رأينا أن النصوص الحاخامية تصف «شراكة من ثلاثة يقدِّم فيها الأب أجزاء الدَّم البيضاء: العظام والأسنان وبياض العين ومادة المخ، وتقدِّم الأُمُّ الأجزاء الحمراء: الدَّم والعضل والشعر وبؤبؤ العين، ويقدِّم الربُّ: الذكاء والنفس والروح والبصر وحركة الأطراف ونور الوجه»[١٠٣]. ورأينا أيضًا أن التلمود، وهو «من اختراع علم الدَّم الرباني أو الحاخامي»[١٠٤]، يورث جزئيًا -بل يعيد صياغة- مفهومًا كتابيًا، ولم يذكر عبارة «اللَّحْم والدَّم» قطُّ، والقرابة فيه خلو من الدَّم، وعملها توحيد (أو وحدة) «اللَّحْم والعَظْم».

نعرف الآن أن الدَّم مجرَّد الاسم الذي كان يطلق أحيانًا، وهو الاسم الذي نطلقه إلى اليوم على «فكرة» القرابة، ونعلم أيضًا أن القرابة ليست دمًا (لأنها ليست دمًا «في الحقيقة»؛ لأنها ليست «طبيعية»؛ لأن فسيولوجيا التكاثر وممارسات القرابة تتجاوز كثيرًا مسألة الدَّم، وكذلك لأن كلَّ هذا لم يكن مفهومًا دائمًا، ولا يحمل اسم «قرابة الدَّم» أو «الدَّم»). ومع ذلك نصرُّ على تسمية الأقارب والعائلة صلات «دم». ويفعل هذا أيضًا علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخون، حتى إن بعضهم يسقطها (كأنهم يترجمونها) على ثقافات وأزمنة أخرى[١٠٥]. يظلُّ خيالنا الجمعي دمويًا، وكذلك النسيج الذي يصل بلا انقطاع بين الحقيقي والاجتماعي، أي الدَّم والمجتمع. وإننا لنحكي قصتنا الفردية باستحضار «الشخصية» المركزية، السائلة المراوغة نفسها. يستمر الدَّم مع مفهوم صلة الدَّم في دعم تصوُّر خاصٍّ للاجتماعي والسياسي داخل المجتمع.

وهنا أيضًا لا أستهدف تعريف فاعلية وراء الدَّم ولا القول إن مجتمع الدَّم كان أو لم يكن اختراعًا حديثًا (أو قديمًا). وليس لي اهتمام بإيجاد ترتيبٍ زمنيٍّ دقيق. فلدينا ما يكفي من أدلَّة تبيِّن أن القرابة والطبقة اعتمدتا على الدَّم (الكلمة) قبل الأنثروبولوجيا الحديثة وقبل «علم العرق»؛ بافتراض وجود اختلافٍ كبيرٍ بينهما[١٠٦]. وبالقدر نفسِه من الوضوح، فإن العلاقة بين الدَّم والمجتمع تتجاوز

كثيرًا مسألة «العِرق»، وذلك أن السابق ربما هو ما مكّن اللاحق. يتجاوز الدَّم بمراحل مجال الطبيعة والبيولوجيا؛ وبين الاثنين اختلاف حاسم أيضًا[١٠٧]. من هنا، فالمهم كشفه عندي يتعلّق بحدود نسيجٍ (دلالة العِرق والبيولوجيا فيه محدودة حتمًا بالمقارنة) يغطي القرابة والسياسة واللاهوت والقانون والعلم والاقتصاد أيضًا، مع توسعة دون انقطاع، أي هيماتولوجيا مُعمّمة[١٠٨]. فإن ما يبقى على هذا الحال هو أن ربط الدَّم بالاجتماعي صار متواصلًا، أي تجاوز بقاؤه نزع مصداقية علم العِرق ونفي الكثير من ثنائيات التضاد بين الطبيعة والثقافة (تظل طبيعة هذا البقاء غير مفهومة وراء البُعْد البلاغي الواضح طبعًا)[١٠٩]. وفي الوقت نفسِه، فإن الدَّم -ذلك «المفهوم الخطير»- ساعد في إنشاء وترسيخ (أو ببساطة تسمية) تمييز دائم بين الكيانات الجمعية (العائلة، المجتمعات، الأعراق، الأُمم) وبين المجالات التي يتفرق الدَّم بينها وعبرها ويهيمن عليها. ولهذه المسائل والقضايا الخاصَّة بالدماء «المختلفة» أهميةٌ كبرى. وما أسعى إلى فهمه هو نسيج الدَّم، والدَّم كنسيجٍ (نسيج أو نَص)، أو دولة مصاصي الدماء. هذا هو النسيج الذي يجب أن يؤدي بنا إلى الارتياب في الانشقاقات المزعومة في النسيج التي تفصل الدين عن السياسة والقانون عن العلم والطب عن اللاهوت، ولاحقًا الدين عن العِرق. قبل صفة البيئية العلمية، فإن الدَّم هو ما يدعم ويمكّن السؤال الذي يشغلني من البداية إلى النهاية. بمعنى ضرورة قراءة الدَّم؛ لأنه صار سؤالًا وصورةً لكيانٍ جمعيٍّ (صار شيئًا، كما يقول مؤرخو العلم والفلاسفة)، كلمة وشيئًا في آنٍ واحدٍ: نسيج حياتنا. فالدَّم بالفعل ودائمًا هيماتولوجيا (علم دم).

الأسلوب الهيماتولوجي (الدموي) في السياسة الأمريكية

هذا التاريخ الموجز للدَّم ولدولة مصاصي الدماء، من القرابة إلى الأُمَّة إلى العِرق، يجب أن يبدأ -مرةً أخرى- مع أمريكا. لماذا يجب أن تكتب أمريكا نفسها بوصفها الأشد ارتباطًا بالدَّم[١١٠]؟ ذلك أنها طوال تاريخها كانت بها دماء عديدة أراقتها أو ادعت ملكيتها أو أنها لديها دماء قرابة ودماء ممتزجة ودماء أخرى. لكن هذا مجرَّد توكيد قول شائع مبتذل؛ لأن «دور الدَّم الهائل المهيمن في الثقافة

والسياسة الأمريكتَيْن» معروف تمامًا[111]. ولعلنا نتوسَّع في الابتذال فنقول إن أمريكا ليست سوى مثالٍ لظرفٍ أعمَّ، وقد جعل بنيامين بنيته تحت مظلة مفهوم «العنف الأسطوري» -«عنف الدَّم» *Blutgewalt*- الذي وصفته بأنه هيماتولوجيا عامَّة. وربما يثبت أن هذا القول المبتذل يحتاج إلى تصوُّر يتداخل في نطاقٍ واسعٍ من المجالات والمناطق والعوالم تتجاوز أمريكا؛ لذلك فإنني لن أكتفي في هذا الموضع بتقديم مسوغٍ لاستبعاد الموضوع أو حتى تناوله على أساس مصادفة بلاغية أو توازيات بنيويَة أو الانتشار العالمي لمصدر رمزيٍّ موجود دائمًا.

أشير أولَ ما أشير دائمًا إلى قولٍ مبتذلٍ آخر متوقَّع ومؤسِف، وهو الحيثيات العنصرية الواضحة والقاسية التي تغطي التقلُّبات القاسية والتعقيدات الغريبة الخاصَّة بكميَّة الدَّم، والمقصود «سياسات الدَّم» التي ارتبطت طويلًا بسكَّان أمريكا الأصليين، وما زالت قائمة إلى الآن، وكذلك «الدَّم الهاوايانـي» الذي يؤدي دورًا حاسمًا «بوصفه معيارًا لأهلية إصدار تراخيص أراضي هاواي في سياق استحواذ الولايات المتحدة الاستعماري على الأراضي»[112]. وأشير في النهاية إلى قاعدة القطرة الواحدة التي كان لها أثر مأساويٌّ فريد على الأمريكيين الأفارقة ومن عُرفوا بأنهم «زنوج» أو «سود» عبر تاريخ طويل[113]. ورغم أن هذه الأمثلة الثلاثة تحديدًا ترتبط ارتباطًا واضحًا بالدَّم، فإن عملياتها المترابطة والداخلية على هذا المستوى السائل المميز تظل مهملة إهمالًا واضحًا[114]. والدَّم غير هذا كثير، مثل «الدَّم المنحدر من الواحد» *(ab uno sanguine)* الذي يتحدَّث عنه دعاة إلغاء الرقّ، وهو خطاب الدَّم المشترك الذي يتجاوز فواصل الجدل العنصري[115]، ولدينا ما وصفه أورلاندو باترسون وصفًا قويًا بعبارة "طقوس الدَّم" وآثارها الباقية[116]، أي لدينا كل ما تصفه سوزان غيلمان وصفًا مقنعًا، وهو "حديث الدَّم" في الثقافة الأمريكية[117].

وأقصد باستحضاري دماء كثيرة الإشارةَ إلى ما وراء العِرق ومواضع أخرى من أجل إدراك أن دم العِرق مشتقٌّ من انشغالٍ أكبر بالدَّم. وبشكل أعمَّ، أريد الآن أن أشير إلى القانون، إلى "جنون القانون"، أي "جنون القانون الأمريكي"[118]، الذي تتدفق منه وإليه أنهار من الدَّم منذ ميلاد المحاكمة بهيئة محلفين من مصادر "أحكام

الدَّم"[119] إلى "فساد الدَّم" الذي يحمي الخيانة العظمى في الدستور الأمريكي[120].
وإنني أسعى بالقانون وما وراءه إلى استحضار "الإمبراطورية الدموية" (كما يسميها كيلي ماكبرايد Keally McBride)، وأساطير وأعمال «أحياء من خلال العنف» من قتلٍ فرديٍّ وجماعيٍّ بدم بارد، أو غيره، أتيحت أو صُدّق عليها، قانونيًا وغير قانوني، عن طريق «العدل الغليظ» الذي في عقوبة الإعدام و«السماح بإراقة الدَّم» في عقوبات قاسية أو غير معتادة أو تعليمية، أي التي تفرض التمدُّن بالقانون[121].
يستدعي روبرت كوفر Robert Cover بنيامين فيقول إن «القانون هو ما يرخص بالدَّم تحولات معيَّنة، ويكتفي للتصديق على أخرى بالموافقة بالإجماع»[122].

ثم لدينا دماء القرابة، وربما تكون القرابة الأمريكية هذه المرة أحد أشد المواقع إصرارًا وصلابة، حيث يكرس القانون الدَّم نظاميًا، حتى إنه «خلق نظامًا قانونيًا مستقلًا من 'الدم'»، وحيث شارك «الاتجاه القانوني العام ... نحو تكريس المفاهيم القانونية» في «خلق مبادئ قانونية شكلية منفصلة عن سياقها الواقعي والسياسي»[123]. وكما يقول أبراهام لينكولن في هذا: «فليذكر كل من ينتهك القانون أنه يطأ بقدمه دَمَ أبيه»[124]. وقد رأينا أن القرابة تتجاوز القانون، لكن الروابط بين القانون والقرابة والعِرق لم تزل عميقة، و«صلة العِرق بالتكاثر» التي ذكرتها سابقًا[125]. ترتبط القرابة الأمريكية بالعِرق وتغذِّيه وتتجاوزه. ويبيِّن مايكل روجين Michael Rogin أنها في أصول الأُمَّة[126]. فهي تمتدُّ إلى أبعد من القانون، إلى الثقافة وإلى الأنثروبولوجيا، وإلى أنظمة قرابة الدَّم، مجتمعات الدَّم التي بناها بجهدٍ كبيرٍ -أو اخترعها- لويس هنري مورغان Lewis Henry Morgan، واتخذت الصفة الطبيعية منذ مدَّة طويلة حتى صارت مُسلَّمة، وتعزز هذا منذ أعاد ديفيد شنايدر David Schneider تكريسَها واستبعادها في آن واحد («من مسلَّمات القرابة الأمريكية الأساسية» -كما يقول شنايدر- «أن الدَّم مادة».
ثم يضيف أن «صفة الدَّم ... لا تعني مجرَّد الشيء الأحمر الذي يجري في العروق؛ بل هو مركَّب من مادة وشفرة سلوك ينبغي أن يكون لدى المتشاركين في الشيء الأحمر، أي أقارب الدَّم. فمن جانب يقصر معناه على المادة، ومن آخر يشمل المادة والقانون»)[127].

إنها خطوة صغيرة (أو لعلها عملاقة) من هنا إلى دماء العلم والتكنولوجيا، ودماء الطب، أو إلى تحويل الدَّم إلى شأن عام، «أمان الدَّم ومراقبته» كما يقول كتاب حديث(١٢٨). ويشمل هذا العِرق ويتجاوزه. يوثّق كايث وايلو Keith Wailoo «نشأة حساسية دموية (هيماتولوجية) مستقلة» في الولايات المتحدة، فيقول إنه «حتى مع زيادة التخصُّص في الدَّم، فما زال لدراسة الدَّم دلالة مجازية تُقدّم للممارس» -أي للمتخصّص في علم الدَّم- «دور» 'العميل السري'، أي منتج معرفة خصوصية وعمومية(١٢٩). ولنلحظ أن كلمة **مجازي** ربما تكتسب هنا معنىً جديدًا أقرب إلى الخيالي، فبرغم عيوبه التشخيصية، «يؤدي علم أمراض الدَّم (الهيماتولوجيا) دورًا أساسيًّا في التعرف إلى المرض والسيطرة عليه، وفي تنظيم المستشفى والمصنع، وفي تحديد المذنب في نزاعات تعويض العاملين» (٩٦). فإذا تحولنا إلى مجالٍ أوسع من الممارسة العلمية وجدنا مقالة كتبها برونو لاتور يرى فيها أن «اتباع طرق دوران الحقائق، يمكّننا من إعادة بناء وعاءٍ دمويٍّ بعد آخر وصولًا إلى جهاز العلم الدوري. وإن تصور علم منعزل عن بقية المجتمع سيكون عاطلًا عن المعنى مثل فكرة نظام من الأوردة منفصل عن نظام الشرايين»(١٣٠). ولقد تعلَّم توماس كون Thomas Kuhn كثيرًا من تصوُّره الذي يمثّل نموذجًا معرفيًّا من لودفيك فليك Ludwik Fleck، الذي يُعَدُّ كتابه «**تكوين حقيقة علمية وتطوُّرها**» تأملًا موسعًا في موضوع الدَّم(١٣١). إن تدفُّق دم العلم في أمريكا يشمل أولًا تطوُّر علم التشريح وإنشاء كليات الطب على ما سمَّاه مايكل سابول Michael Sappol «تجارة أجساد الموتى»، وعمل نابشي القبور وأجساد العبيد والمُعدمين، وتجربة توسكيغي Tuskegee [دراسة أُجريت على ٣٩٩ رجلًا أسود مصابين بمرض الزهري] وفقر الدَّم المنجلي، وبالقطع علم الدَّم(١٣٢). ونوجز ذلك في كلمة أو كلمتين هما: «الفصل العنصري الطبي»(١٣٣). وبالطبع، يمشي في ركب هذا علم تحسين النَّسْل، وكذلك «أول هيئة لعلم تحسين النسل في الولايات المتحدة» التي يصفها ألكسندر ستيرن. حيث تأسَّست «لجنة علم تحسين النسل لرابطة المربين الأمريكية» [أو محسني النسل] (وكان ألكسندر غراهام بِل فخورًا بعضويتها) في عام ١٩٠٦م، وهدفها «فحص الوراثة في الجنس البشري والكتابة عنها وتوكيد قيمة الدَّم الأرقى وخطر الدَّم الأدنى على المجتمع»(١٣٤). من هنا،

أتت اختبارات الدَّم قبل الولادة، إن كنت تتساءل عنها[١٣٥]. وقد صارت تحاليل الدَّم (يتوفر منها اليوم ٩٠٠ تحليل) في عقد العشرينيات من القرن العشرين تعكس «الصلة المفترضة بين عمل الدَّم وما يتصور كثيرٌ من الأمريكيين أنها شؤون اجتماعية ملحَّة، مثل: دور المرأة المناسب، والعواقب الصحية للعمل الصناعي الحديث، وعلاقات العمل المهنية في المستشفى، ونشأة الصناعة الدوائية، وتغيُّر أنساق استهلاك العقاقير، ومشكلة «دم الزنوج» والعلاقات العنصرية الأمريكية»[١٣٦]. يكتب كايث وايلو -الذي أرجع إليه أكثر من مرة- تاريخًا للتكنولوجيا الطبية ونشأة تخصُّص طبي، لكنه يشير إلى معنى عمله الأوسع حين يقول إن «الخلافات حول معنى الدَّم منتشرةٌ في كل أرجاء المجتمع الأمريكي المعاصر، وهي ليست مجرَّد اختلافات في خيال المؤرخ ... فإن الأمريكيين المعاصرين [لم يزالوا] 'يقيّمون' التكنولوجيا «من منظور» معتقدات الدَّم المعاصرة (في حالة زرع نخاع العظام والمستضد البروستاتي النوعي). وبرغم تزايد الأهمية الرمزية للجينات، يظل للدَّم تأثير لدى العامَّة والمتخصِّصين جميعًا» (١٩٤). وبحلول عقد الثلاثينيات، اعترف اتحاد العمَّال الأمريكي بـ «اتحاد بائعي الدَّم»[١٣٧].

وقبل ذلك بزمن، أي من البداية، بدأ بعض أعلام المخيلة السياسية الأمريكية الشامخين يُظهرون وينشرون موضوعاتهم المرتبطة بالدَّم، وبذلك استشرفوا ما سُمي لاحقًا «دم الحكم»، واستخدموا أسلوبًا هيماتولوجيًا خاصًا بهم[١٣٨]. وأقصد بتعبير «أسلوب هيماتولوجي» استحضار مقال ريتشارد هوفستدار الشهير عن «الأسلوب العُصابي [البارانويا] في السياسة الأمريكية». لكنني لستُ متأكدًا مثله من أنني «أتكلم بدلالة إكلينيكية (سريرية)»، أم أنني «أستعير مصطلحًا إكلينيكيًا لأغراض أخرى»، أم أنني أستخدم المصطلح -كما فعل هوفستدار- مثل «مؤرخ فني يتكلم عن أسلوب الباروك أو الأسلوب المتكلف»[١٣٩]؟ وهذا هو عدم اليقين الذي أطرحه للفحص هنا. وعندي من الأسباب القوية ما يجعلني أعتقد -كما يقول هوفستدار- أن «الأسلوب يتعلَّق بكيفية تصديق الناس للأفكار والدعوة إليها أكثر مما يتعلَّق بصدق محتواها أو كذبه» (٥). يتعلَّق الأسلوب بالطريقة التي تنطبع

بها الأفكار على اللغة والطريقة التي تطبع بها اللغة نفسها عليها أيضًا، وعلى الخيال الجمعي، وعلى المؤسسات الحقيقية الملموسة أيضًا (ربما يفعل الدَّم هذا أيضًا، فقد اعتقد إمبيدوكليس على الأقل أنه محلُّ الفكر). ولنذكر مثلًا أن توكفيل -الذي نبدأ به دون ترتيب- كان متمسكًا بفكرة لا توصف إلَّا بأنها مجرَّد توكيد مخفَّف من باب التعبير البلاغي أو المجازي أو حتى الرمزي. يكتب توكفيل ملاحظةً لم تكن ضمن نسخته الأخيرة من كتابه الشهير «**الديمقراطية في أمريكا**»، فيقول إن «دوران الأفكار للحضارة مثل دوران الدَّم لجسم الإنسان»[١٤٠]. ولعل قائلًا يقول إن هذه عبارة مبتذلة، لكن توكفيل يتساءل أيضًا: «لماذا العِرق الإنجليزي وحده من بين كل الأعراق الأوروبية في العالم الجديد الذي حافظ على نقاء دمه وكان الأقل اختلاطًا بالأعراق المحلية الأصلية؟»[١٤١]. هل كان التعبير حرفيًّا حين قاله؟ وما العلاقة بين الدماء المترتبة على هذا؟ هل نقيس -وكيف- حَرْفية الاستعارة أم حقيقة الرمز أم الاختلاف بين الدماء؟ وما كان ظنّ توكفيل حين قال إن «كل الناس تقريبًا الذي يسكنون أرض الاتحاد ينحدرون من دم واحد»[١٤٢]؟ المؤكد أن «تقريبًا» هنا تعني إمكانية القياس قياسًا يحمل روح التجريب مهما كانت دقَّة طبيعته الكميَّة، أي ينطوي على شيء ملموس وحرفيَّة يصعب إنكارها أو استبعادها أو حسمها. ماذا كان يقصد أو إلى ماذا كان يشير عضو مجلس الشيوخ عن ساوث كارولاينا بعد عدَّة سنوات حين «وعد بكل جرأة أن يشرب كلَّ الدَّم الذي سيُسفَك نتيجة إعلان الاستقلال عن الاتحاد»؟ فقد كان بالطبع ضمن كثيرين تصوَّروا أن المواجهة بين الشمال والجنوب ستكون قصيرة الأمد[١٤٣]. فهل كان كلامه حرفيًّا أم عسكريًّا؟ طبيًّا أم أنثروبولوجيًّا أم إنشائيًّا؟ ويحضرني هنا الاختلاف نفسه في توكيد باستر بخصوص المجتمع الإنجليزي الحديث، إذ يقول إن «السمات الاجتماعية الرئيسة للدَّم لا يمكن قطُّ أن تكون رمزيةً أو مجازيةً فقط»[١٤٤].

يستخدم جون آدمز مصادرَ أخرى أقدم وتشريحاتٍ وقياساتٍ يمكن بالقدر نفسِه من الشرعية -أو غيابها- أن تُصنَّف باعتبارها مجازيةً فقط، فيقول إن أيَّ بناء سياسي مثل بناء الجسم البشري «شبكات معيَّنة من الأعصاب والأنسجة والعضلات أو صفات للدَّم والعصارات» بعضها «يمكن تسميته جوهر أو أساسيات البناء،

وهـي أجـزاء لا تقوم الحيـاة بغيرها ولو للحظـة»[١٤٥]. وقد اتفـق أن آدمز كان يقرأ كتـاب جيمـس هارينغتـون «المحيـط» *Oceana*، واسـتعار منه بشـكلٍ صريحٍ على الأقـل مفهوم التوازن وأشـياء أخـرى. يقرُّ آدمز بأن التوازن «مفهوم سياسـي»، «من اكتشـاف هارينغتـون ... حيـث يُنسـب [لـه] الفضل فيه كما يُنسـب فضل اكتشـاف الدورة الدموية لهارفي»[١٤٦]. وقد شـارك أحد الآباء المؤسسـين الآخرين في هذا التـراث الهيماتولوجـي، وهـو جيمس ماديسـون. فقـد كان حين مخاطبتـه مواطنيه الأمريكيين يسـتخدم عادةً قديمةً، هي الاستجواب والخطب الطويلة العنيفة متنقلًا بسهولة بين الدماء:

> لا تسـمعوا للصوت النشاز الذي يقول لكم إن الشعب الأمريكي -الـذي تربـط بينه أواصِـرُ عاطفية كثيرة- لم يعُد قـادرًا على التعايش كأعضـاء أسـرة واحدة، ولم يعُـد بعضهم يحرس سـعادة بعض، ولم يعودوا إخوة مواطنين في ظل إمبراطورية عظيمة محترمة مزدهرة. لا تسـمعوا للصـوت الذي يعكـر الصفو فيقول لكم إن شـكل الحكومة الـذي يُطـرح عليكم لاتباعـه بدعةٌ في عالم السياسـة، وإنه لم يكن له مـكان قـطُّ حتـى في أشـد النظريـات تطرفًـا، وإنـه يندفع إلى مسـعى مسـتحيل التحقُّـق. لا يـا أبنـاء وطنـي، صمّـوا آذانكم عن هـذه اللغة الدنسـة، وأغلقوا قلوبكم عن السُّم الذي تحويه، فإن دم القربى الذي يجـري في عروق المواطنين الأمريكييـن والدَّم المختلط الذي بذلوه دفاعًا عن حقوقهم المقدَّسـة يحفـظ اتحادهم المقدَّس، وينفرهم من فكرة تحوُّلهم إلى غرباء، غرماء، أعداء[١٤٧].

ومن المشهور (أو الشائن) أن جيفرسون لا يختلف عن هذا. وكما قال توماس بيـن Thomas Paine: «ليـس أقـوى من صلة الـدَّم»، ثم أضاف بيـن لاحقًا، وكأنه يتنبّـأ: «رأيـت أمريكا، هذا البلد الخصيب الرائع، يدمر ويخضب بالدماء، وضرائب إنجلترا تزيد زيادة فاحشـة وتتضاعف»[١٤٨]. يوسـع توماس بين حدود هذا النطاق البلاغـي، إن كان الأمـر مجـرَّد بلاغـة، ويأخذ على عاتقه الحديث بلسـان النسـاء، فيهاجـم رجـال البلاد فيقـول: «حين تقدمون دمكم للدولة»، فـإن الأمريكيات ترد:

«تذكَّروا أنه دمنا» (٣٨). وفي موضع آخر يعبِّر توماس بين عن قلقٍ مماثلٍ على «أنهار من الدَّم المهدور» (٧٤). وقد كرَّر استخدام عبارة «الدَّم والمال» (كما في صفحة ٨٩). وقد تحمَّس في اعتناق رأي سيشغلنا مرةً أخرى، وطبقًا له ستكون التجارة دم الدولة؛ لأنها «مثل الدَّم، لا يمكن أن يؤخذ منه أيُّ جزء دون أن يؤخذ من مجمل الكل الذي يدور، فالكل تصيبه الخسارة»[١٤٩]. ليس جون كوينسي آدمز John Quincy Adams مباشرًا بهذا القدر، إذ يعتقد بوجود «شيء كتعطش النمر للدَّم ... في الجشع الذي يدفع أعضاء الولايات الجديدة إلى الاستحواذ على الأراضي العامَّة»[١٥٠]. بعدها بمدَّة طويلة قدَّم فرانكلين ديلانو روزفلت رؤيةً أقلَّ شمولًا نشرها في عمود صحفي أدان فيها التزاوج بين الأمريكيين البيض واليابانيين. حيث ادعى روزفلت أن «كل من سافر إلى الشرق الأقصى يعرف أن اختلاط الدَّم الآسيوي بالأوروبي أو الأمريكي يُنتج في تسع حالاتٍ من كل عشر حالاتٍ أسوأ النتائج ... ولا خلاف هنا على عدم الرغبة في خلط دم الشعبَيْن»[١٥١]. وقد أوضح باراك أوباما في خطابه الافتتاحي عام ٢٠٠٩م أنه لم يزل ممسكًا بالشعلة الدموية: «واجه آباؤنا المؤسسون مخاطر فوق الخيال، وكتبوا ميثاق توسُّع بدم الأجيال. ولم تزل تلك المُثُل تنير العالم، ولن نتخلَّى عنها من أجل مكسبٍ سَريع»[١٥٢].

يمكنني -بل يجدر بي- أن أوغل أعمق في «كرنفال الدَّم» هذا[١٥٣]، في مجالاتٍ أكبر وأوسع من السيولة وإراقة الدماء وأشباح من الهيروغليفيات الأطلنطية والأمريكية، والحداثة في البحر والذئاب والناس، والبقر الأمريكي أيضًا، والمحيط الهادي الأبيض، ومفهوم القدر الواضح، وميتافيزيقا كراهية الهنود، وعلم الفداء، ومبدأ مونرو[١٥٤]. وكما أعلن أحد دواوين الشعر الثوري الذائعة في عام ١٧٧٨م: «تأسَّست صهيون، ولا بدَّ من استخدام الأداة ... ملعون من ينأى بسيفه عن الدَّم»[١٥٥]. يمكن القول إن هذه المراحل من التراكم البدائي -أنهار إن لم تكن محيطات من الدَّم- قد أحدثت نوعًا من الترتيب أو إعادة الترتيب، وهو تواصل ما سمته كاث ويستون «سياسة نقل الدَّم العرقية/ الطبقية»[١٥٦]، وضبط الموطنين، مع شيء من محاربة البابوية الدموية، حيث يخشى المورمون دمج الأمريكيين الأصليين في أمريكا البيضاء، مما يخفف كثافة «دم أبناء العهد»[١٥٧]. وكان غيرهم ومعهم غوبينو ورينان وتشامبرلين منشغلين تمامًا بدم يسوع الآري

(لا شكَّ أنهم كان لهم معجبون كُثر في ألمانيا أيضًا)[١٥٨]. كان البعض «يعاني من أجل العلم»، وكان غيرهم يتطوعون في مجالاتٍ أخرى مع تنامي تعقيدات «علاقة الهِبة» واتساعها، وهي أنظمة التبرع بالدَّم التي يحلّلها ريتشارد تيتموس، وكذلك أرضية وأساس ما لدينا من «اقتصادات الأنسجة» المكثّفة[١٥٩]. يقول تيتموس نفسه: «يقصر الدَّم عن فحص الجنس البشري نفسه ومؤسسة الرق -استرقاق الرجال والنساء وجعلهم سلعًا سوقية- لكنه كنسيج حيٍّ ربما يشكل في المجتمعات الغربية أحد أجدى الاختبارات التي تحدِّد أين يبدأ 'الاجتماعي' وينتهي 'الاقتصادي'»[١٦٠]. يعيدنا هذا إلى العِرق مرةً أخرى، إلى الفصل الذي اتبعته بنوك الدَّم وغيرها في أثناء الحرب العالمية الثانية، فاستشرفت أزمة مرض الإيدز، وربما صعود 'الهيموفوبيا'[١٦١]، الذي صحبه وأحاطه لزمنٍ طويلٍ الآن ما يمكن وصفه **بدماء الثقافة**، وهي ظاهرة تتبدى في الهوس بأعمالٍ عن مصِّ الدماء (من بافي حتى تويلايت (الغسق))، ولا نذكر سيولة «الدَّم والجرح» في أجناس فنيَّة أخرى في الأدب والأفلام والفيديو وألعاب الحاسوب، فيما يُحسن هنري جيرو بوصفه بعبارة: «سياسات الزومبي وغيرها من فظائع الحداثة المتأخرة في عصر استخدام المرة الواحدة»، في الثقافة الأمريكية[١٦٢]. ولعل عنوان فيلم ظهر حديثًا (**أبراهام لينكولن: صائد مصاصي الدماء**) يكفي للتدليل على هذا الاتجاه المتنامي، بل المتفجر[١٦٣]. ويجدر بنا القول إن مصاصي الدماء والسفاحين أيضًا يُصوَّرون الآن (والأمر ليس واضحًا وضوحًا كافيًا) بوصفهم مصابين بمشاكل دموية (تقول الشخصية الرئيسة في مسلسل **ديكستر**: «يبدأ الأمر بالدَّم»). ويمكن كذلك استحضار «دم العطف»، أي تأملات هنري ديفيد ثورو في الحياة الريفية على ضفاف نهرَي الكونكورد وميريماك، وهو يتعجَّب من نهر الأفكار، «حيث يدور دمٌ أنقى من الذي اكتشف لافوزييه قانونه، ليس دم القربى فحسب؛ بل دم العطف، الذي لم يزل ينبض من أيِّ بُعْد وإلى الأبد»[١٦٤].

ثم لدينا الحرب، طبعًا[١٦٥].

يطرح مارك تايلور، وهو قارئ واعٍ لكتاب كورماك ماكارثي **«خط الدَّم»** *Blood Meridian*[١٦٦]، مؤخرًا طرحًا قويًّا لفكرة منافسة العظام للدَّم منافسة جادة في معركة الفوز بقلوبنا وعقولنا، وهذا بديل معتبر يمكن أن يفيد بالمقارنة، وأن

يبـرز زوال احتمـال مصداقية هذا كلـه[١٦٧]. وهو يطرح بديل العظـام طرحًا مقنعًا، لكن الوقت ليس مواتيًا له. ولا يلام تايلور نفسه على هذا، ولقد تقدَّم في كتابٍ آخر على هذا الخط، وأخذ يحكي إحدى قصص الدَّم، وهي قصة عن أسرته، التي يقول إنها «لا تعرف فاصلًا واضحًا بين الدين والصيد». و"لم يكن فيها شيء يهيئني للدَّم المتضمَّـن فـي هذا الجزء مـن الطقس". كان حَمل الفداء هذه المرة ظبيًا. ثم يسـأل تايلـور: "هل يتضمَّن فـداء الدَّم اقتصادًا مقيدًا وليس عامًّـا؟"[١٦٨]. ولا يعقد تايلور الصلة هنا، بل يستحضرها في موضعٍ آخر، وبهذا يوسع إدراكنا. ويقول كأنه يكتب إجابـة عـن سـؤاله: "كلُّ المـال مَـالُ دم"[١٦٩]. وتوضـح سـعدية هارتمـان Saidiya Hartman طبيعـة هـذا الاقتصاد العام المقيد في آن واحد، فتذكِّرنا -وهي محقَّـة- بـأن «بحرًا من الدَّم والذهب ... مكَّن من إعـادة صياغة الأمة بالعنف» بعد الحـرب الأهلية. ثم تتوسَّـع في الشـرح إذ تقول إن الدَّم «رمز الخلاص المسـيحي وإعـادة الوحـدة الوطنيـة والاختلافات العِرقية الراسـخة التي لا تُمحـى». فقد كان الـدَّم «فـي المعتـاد يتجـاور مـع الذهـب وغيـره من المـال المنفـق من أجـل حرية السـود»[١٧٠]. وعليـه -ولا عجـب- «كان الطبيـب الأمريكـي برنـارد فانتـوس Bernard Fantus هو من سكَّ عبارة «بنك الدَّم»، عندما فتح أول منفذ له بمستشفى كوك كاونتي بشيكاغو في عام ١٩٣٧م. كانت تلك الفترة معروفةً بإفلاس المصارف والانهيار الاقتصادي، وقد صار الجراحون الأمريكيون فيها «صيارفة» دم، يناقشون القروض والإيداعات والميزانيات[١٧١]. فهل كان الدَّم حينذاك رمزًا للمال؟ ومهما كان الأمـر، وهو مريب، فالواضح أننا نُقلنا إلى الدماء ودورات الاقتصاد السياسـي التـي تتبـع أصولها مؤخـرًا بالبحث جوناثان جيـل هاريـس Jonathan Gil Harris حتى وصل إلى إنجلترا وفرنسا[١٧٢]. نكتفي هنا بالقول إن الدَّم صار «أوضح مثال لسـلعة، تنطـوي علـى أكثر من الطـب والتجـارة»[١٧٣]. الصيد والفـداء والإعادات الفورية للعبة الصيد الكبرى، والدَّم الذي على أيدينا، وعصابات بلدز آند كريبس[أ]، و«الـدَّم مقابل النفط»، والتعذيب- كل هذه لا شـكَّ تسـتحقُّ ذكـرًا خاصًّا، وكذلك تستحقُّ العادة الجديدة، وهي شحن توريدات دم قبل إلقاء القنابل الذكية، وإرسال أسـراب الحوامات بلا طيـار، والجنود المدرعين. ومنذ فتـرة قصيرة، أطلق أفيتايل

(أ) شعار هذه العصابة: "ثورة المجتمع مستمرة"، وقد نشأت ردًّا على عصابة كريبس. (المترجم)

رونـل Avital Ronell دعـوة «ادعمـوا مجازاتنا»[أ] فـي أمريكا، ولم يـزل يعني هذا الدَّم[١٧٤]. وسيذاع توزيع/ تدوير «الدَّم الحقيقي» على التلفاز. سيكون دم.

لا يسعنا فـي هـذا المسـح السـريع إغفال البحـث والتأليـف الأكاديمـي الذي سيكون دم حياة العقل الأمريكي. ففي داخله لم تزل انتصارات الأسطورة السوداء -وإمبراطوريـة الـدَّم **الأخـرى**- محلَّ نـزاع، أو محفورة على الأقل في الحسـابات الجغرافيـة المربكـة الخاصَّـة بالـدَّم، وفـي صيغ موسَّـعة من «أسـطورة الاسـتثنائية الجنوبيـة» التـي يبدو الجنوب بمقتضاها أشدَّ دَمويةً من «الشـمال»[١٧٥]. ويسـتمر الدَّم في الأحوال كافةً موضوعًا يزداد ذيوعًا من «طقوس الدَّم عند بعض البنيويين» التـي تُنظِّـر لها آن نورتون، وصولًا إلى أبحاث في الـدَّم اليهودي أجراها ديفيد بايل David Biall وميشيل هارت Michell Hart [١٧٦]. ونتذكَّر النجاح المدوّي الذي حقَّقته «محاضرات مصاصي الدماء» للاري ريكل Larry Rickel بجامعة كاليفورنيا سانتا باربرا، أو فكرة كارولاين ووكر بينوم أن «التاريخانية الجديدة» عند غرينبلات Greenblatt نـوعٌ من الاستسـلام إلى عبـادة دموية جديدة-قديمـة: «يصير القربان المقـدَّس بمقتضاهـا طريقـة تفكيـر فـي كل شـيء»[١٧٧]. لكـن هـل كنـا نعـرف أن «الهيماتولوجيـا كانـت فـي قلـب كل تقـدُّم طبي في القـرن العشـرين»؟ وأن مجال «دراسـات الدَّم بلغ ذرى جديدة من الانتشـار والقبول الطبي بُعيد الحرب العالمية الثانيـة، وأن هذا القبول أدى إلى شَـرذَمة دراسـات الـدَّم؟»[١٧٨]. وينبغي أن نقرأ ما تنشره الصحافة المسيحية عن دم المسيح هذه الأيام[١٧٩].

أكـرر أن هـذا ليـس أكثر من تقريرٍ مبدئيٍّ عن ابتذال الشـر، أي ابتـذال الدَّم في أمريكا. لكنه ابتذال قصر حجمه ومادته عن التأثير فيمن يتولون مهمَّة تأويل العالـم، إن لم يكن تغييره، أو على الأقل طبيعة «الأُمَّة المُخلِّصة» وأعمالها (بعبارة إرنست لـي توفيسـون Ernest Lee Tuveson الاحتفاليـة)[١٨٠]. ولعـل مـن أسـباب هـذا الإخفاق أو قصور تنظير الدَّم، ما اكتسبته دماء أمريكا من اهتمام غريب، بل ينطوي على مفارقات، في مواضع أخرى. يسبِّب الدَّم -فيما يبدو- ضغطًا من نوعٍ غريبٍ

(أ) أصل العبارة: "ادعموا جنودنا"، والتورية تدور حول تشابه مفردتي troopsوtropes "الجنود والمجازات". ولعل المقصود أن الدعم لم يعُد لجنود حقيقيين بل لبدائل عنهم، أي طائرات بلا طيارين. (المترجم)

على قدراتنا النقدية، فهو ظاهر ومتوارٍ في الوقت نفسِـه؛ بل إنه جدلية ظهور مفرط أو عتامـة تامّـة. ولنضـرب مثلين بلا انتقـاء. يقول جيمس مونرو مؤلـف كتاب «**أمة الجحيـم**» إن الأمريكييـن يختلفـون عن الألمـان؛ لأنهم لا يتمتّعـون بحسٍّ تواصل الدَّم أو الدَّم النقي أو الثقافة النقية (برغم المساعي التي لا تُحصى لإثباته أو إثباتها)[١٨١]. وبالمثل، يقول مؤرخ أمريكي مبرز آخر، هو فرانسيس جيننغز Francis Jen-nings: «يجـب علـى المرء أن يمنع علامات الدهشـة من الظهـور على وجهه حين يتأمَّل افتراضات الأمريكيين عن نقاء «الدَّم»، حيث إن كثيرًا من الاختلاط التاريخي ... يجـب أن يُمحـى من الوعي»[١٨٢]. أحمر أو عديم اللون أو أزرق، ما الدَّم؟ وما معناه؟ لا شكَّ أن جننغز يضع الدَّم بين علامات تنصيص. فهل الدَّم اقتباس؟ يتخذ الدَّم مواضع عدَّة، دون قاعدة موثوقة، بوصفه حقيقةً عالميةً واهتمامًا أقصى، وربما بوصفه علامةَ اختلاف جنسـي لها السـمة العالمية ذاتها، ولو بضجة أقل، وأرى أن الـدَّم -دمـاء أمريـكا والحداثة بشـكل عـام- لا يزال يحتـاج إلى فهـم يتجاوز صفة اللانهائية القبيحة التي ترتبط بالمُسـلَّمات[١٨٣]. ويجب أن يمتدَّ هذا الفهم ليتجاوز حدود تاريخ العِرق الشاسع الواسع الهيمنة، وإن كان مع ذلك ضيقًا، والارتباطات المحليـة بيـن الـدَّم والعلم، وللأسـف بيـن الـدَّم والقانون والسياسة. قلت سـابقًا بضـرورة إعادة النظر في «عمل القوة الشـعيري» والتميـز الذي أتى به فوكو، فجعل السياسـة الحديثة تنتقل من «رمزيات الدَّم» إلى «تحليلات النزوع الجنسـي»[١٨٤]. وليس هذا لإخفاق فوكو في نزع صفة الطبيعية عن الجنسي؛ بل لأن علينا نزع صفة الطبيعيـة عـن الـدَّم، أو أن ننزع عنه تقسـيمة العصور وصفة العالميـة، أو أن نواجهه مباشـرةً. فمع كل الاحترام لتواريخ الدَّم التي تعتمد على معرفة واسـعة، والتي تملأ أرفـف المكتبـات، فـإن دماء أمريـكا تحتاج إلى نـوع العمل النقدي الـذي حظي به الجنس، أي تحتاج إلى إقرارٍ بالأهمية الكبرى ونزع الطبيعية عنه[١٨٥]. فهو يحتاج إلى تحليلات «قرابة الدَّم»، وهو نوع من علم الدَّم النقدي.

أختتـم هـذه الملاحظات التمهيدية بتوسـيع الادعـاء الذي ذكرته عـن الابتذال بإعـلان مقاومتـي الصريحـة لفكـرة الاسـتثناء الأمريكي. وسـتكون هـذه المقاومة حاضـرةً بشـكل ملتبس وربمـا مفـارق في مناقشـتي في بقية هـذا الفصـل للظاهرة

الأمريكيـة الخالصة الفريدة بلا شـكٍّ التي يشـار إليهـا بـ «قاعدة القطـرة الواحدة»، وأبعـاد أخرى لدولة مصاصي الدماء، مـن القانون إلى الاقتصاد، ومـن القرابة إلى العِرق، ومن العلم إلى السياسة. لكن يجدر بنا -مرةً أخرى- استحضار أنه عند ذكر الـدَّم، فإننـا لا نواجـه سـوى الاسـتثناءات علـى كثرتهـا، والاسـتثناءات «الوطنيـة» خصوصًـا، وتحديـدًا عندما يتعلَّق الأمـر بالعِرق. ونعرف بعض هذه الاسـتثناءات. ويـرد علـى الذهن في هذا السـياق -بسـهولة أو بشـعور بالغثيان- إسـبانيا (محاكم التفتيـش) وألمانيـا (النازية)، وبدرجـة أقل الولايات المتحدة (الـرقّ)[١٨٦]. وأتفق طبعًـا علـى وجود أسـباب قوية للاعتقـاد الجازم في حضور خيال غير مسـبوق، بل اسـتثنائي -بكل تطبيقاته العملية، القضائية والعلمية والمؤسسـية، والدموية دائمًا- جـاءت بعـد عـام ١٤٩٢م تقريبًا. ومع ذلك، من الواضـح أن أية تحليلات للدَّم من نـوع علـم الـدَّم النقدي، الـذي أقترحه فـي هذا الكتـاب، لن تسـمح بتواصل ادعاء الاسـتثناءات **الوطنية**. يطرح الدَّم علينا مهمَّة تقتضي علم دم عام، أي إعادة نظر في العِـرق والقانون والقرابة والعلم والسياسـة والثقافة والاقتصاد السياسـي الذي ظلَّ لزمـنٍ طويـل -كما قـال ماركس مبكرًا- اقتصـاد دم. تتضمَّن المهمَّـة التي يطرحها الـدَّم علينـا -كمـا سـأفصّل لاحقًا- فهمًـا أرحـب وأوسـع تاريخيًّا لآليـات الدولة الحديثـة ومؤسسـاتها، وهـذه مهمَّـة صعبة عسيرة، لكن يمكـن تيسـيرها إذا حوَّلنا اهتمامنا كلَّه إلى الدَّم والتزمنا بهذا. يقتضي فهم الدولة الحديثة -بوصفها جسمًا أو آلـة أو شـكلًا متعـدِّد الأضلاع منـزوع المجاز، أو أي شـيء آخـر- إدراك أنها تجد تماسـكها -ولـو نسـبيًّا- في الدَّم، فـي مجتمع الـدَّم. وبالتأكيد أنواع الـدول كثيرة، وأنواع «الدول السحرية» كثيرة، و«دول القتل» أو هي دول «مصاصي الدماء»[١٨٧]، ولـكلٍّ أسـلوبها الدمـوي. وبينمـا يعتقد هوفسـتادر أن "الحالـة الفريدة فـي التاريخ الحديـث التي يمكن أن يقول المرء إن الأسـلوب الهذائي [البارانويدي] فيها حقَّق انتصـارًا كامـلًا، لـم تكن الولايـات المتحدة بل ألمانيا"، فليـس واضحًا كيف يمكن تمييـز هاتين الحالتيـن، هاتين الدولتين (وغيرهما كثير)، بهذه البسـاطة فيما يخص أسـلوبهما الدمـوي[١٨٨]. لكننـي فـي كل الأحوال سـأمتنع عن الإضافة إلى حشـد الإحالة والاقتباس الذي يحيط بمقولة والتر بنيامين الأساسـية عن الاسـتثناء الذي صـار القاعـدة ويبهمها، لكننـي أريد أن أكون صريحًا في شـيء واحـد على الأقل،

مثلي مثل هوفستادر؛ إذ أركِّز على الولايات المتحدة، ولا ينبغي أن يعدَّ هذا إقرارًا باستثنائها[١٨٩]. على العكس، ورغم "ضرورة ذكر أن ... ميثاق الحقوق الكندي يمنع استخدام الدَّم والمبادئ العِرقية والعنصرية لإنشاء عضوية جماعة"[١٩٠]، فإنني أكرِّر وأصرُّ أن أمريكا في الدَّم ليست سوى نموذج شائع.

دماء العِرق (السوداء والهندية)

ليس لقاعدة القطرة الواحدة تاريخٌ.

لا أريد في هذا القسم أن أزيد عن التالي: إن قاعدة القطرة الواحدة، هذا التقليد المشين لأمريكا الإنجليزية، الذي لم يُفضح بالقدر الكافي، ليس لها تاريخ. تتجلَّى هنا قوة الدَّم المتواصلة (أو بالأحرى الدماء). وسأسعى إلى جعل هذا مفهومًا ليس أكثر، ولو ببطء ومشقَّة وبحركة بطيئة ومتكرِّرة بين المجالين اللذين أستحضرهما دائمًا: القانون والعلم.

ليس لقاعدة القطرة الواحدة تاريخ. وبالطبع ليست هذه مقولة دقيقة كل الدقَّة، فالكتب والمقالات التي تهتمُّ بجانبها التاريخي كثيرة[١٩١]. كما أن "باحثين كثيرين يصوّرون تاريخ العِرق في الولايات المتحدة كأنه صعود قاعدة "قطرة الدَّم الواحدة"، وهي المعيار القانوني والثقافي للنَّسَب الأفريقي الذي يجعل الشخص أسود"[١٩٢]. ومع هذا، فإن "مؤرخي القانون يصفون القاعدة عَرَضًا بأنها حكم العِرق في أمريكا دون اعتبارٍ لتاريخها"[١٩٣]. وبالطبع، يعتمد هذا على ما يقصده المرء بالتاريخ أو بالأحرى "تاريخها". ولنا أن نرد فورًا بأن لقاعدة القطرة الواحدة تواريخَ **كثيرة جدًّا**. ومن الباحثين من "حاولوا تتبُّع أصل القاعدة وصولًا إلى ظهور اقتصاد القطن في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، والأزمة الإقليمية أو "إعادة البناء" التي نشأت في خمسينيات القرن نفسه. ويؤكِّد غيرهم أن أغلب تشريعات الولايات الجنوبية لم تكن تتبع رسميًّا تعريفات عنصرية للقطرة الواحدة، حتى العقدين الأولين من القرن العشرين"[١٩٤]. وعلى سبيل المثال، يشير جورج فريدريكسون في كتابه "**تاريخ**

موجـز للعنصريـة" *Racism: A Short History* إلـى القاعـدة مـرة (واحـدة فقط)، ويفعـل هـذا بإبـراز مـا كان لهـا مـن أهميـة كبـرى، فيقول بشـيء من الاسـتفزاز إن "التعريـف النـازي لليهـودي لم يكـن صارمًا صرامة 'قاعـدة القطـرة الواحدة' التي حكمت تصنيف الزنوج في قوانين نقاء العنصر في الجنوب الأمريكي"[١٩٥]. ويتفق مـع هـذا إف. جيمـس ديفيس فـي كتابه "**من الأسـود؟ تعريف أمة واحـدة**" *Who Is Black? One Nation's Definition*، علـى الأقـل فيمـا يخـص أصـول القاعـدة، ويجدهـا بالفعـل في الجنـوب الأمريكي. لكن ديفيـس يذكر كذلـك أن القاعدة لم تكـن مقصـورةً على هـذه الحدود. فقد «نشـأت» قاعدة القطرة الواحـدة أو تعريفها «مـن الجنـوب الأمريكي، وصار تعريـف الأمة يقبله البيض والسـود عمومًا»[١٩٦]. يوسـع ديفيس المدى الجغرافي للقاعدة، ويسـرع بإعادة تقديم منطق احتواء بإبراز حدودها التاريخية. وهكذا، وبرغم أنه يقول إن «القاعدة» ظهرت مبكرًا، فإنه يسرع فيضيـف: إنهـا لـم تكـن «لتصير مقبولـة عمومًا حتى عقد العشـرينيات مـن القرن العشرين» (٣١). في هذه السردية أو السرديات التي يقع في قلبها الثقافة والقانون، تمثـل قاعـدة القطـرة الواحـدة تطورًا حديـث الجوهر؛ بـل قريب العهـد، محكومة بحـدود جغرافية. وبهذا فهي بالفعل **استثنائية**. ويصـرُّ ديفيس على هذا التفرد، هذا الاسـتثناء الظاهر. «فلا يقتصر تطبيق قاعدة القطرة الواحدة على السـود الأمريكيين دون غيرهـم، بل إنها بكل وضوحٍ فريدة في أنها ليسـت فـي غير الولايات المتحدة من بين بلاد الدنيا» (١٣). ولا أدري ماذا أفعل بحقيقة تجاهلها ديفيس -أو جهلها- وهـي أنـه «منـذ اتفاقية سـوك وفوكـس لعـام ١٨٣٠م، بـدأت الحكومـة الاتحادية اسـتخدام الدَّم أساسًـا لتمييز الأمريكيين الأصليين عرقيًّا عن الجسم الوطني، وأنها فـي أواخـر القرن التاسـع عشـر بـدأت في فـرض أيديولوجيـة عرقيـة مختلفة على الأمريكييـن الأصلييـن، أي فكـرة تحسـين النَّسْـل التي تقـول إن هويـة الأمريكيين الأصليين ترتبط بكمية الدَّم الهندي»[١٩٧]. وصحيح أن تطبيق سياسـة الدمج تتنوَّع فـي قانـون الولايـات المتحـدة حسـب الانتمـاء والأسـلاف فـي التجمُّعـات التـي تختارها[١٩٨]. وهذا شـكل من الأشـكال «الفعلية» لقاعدة القطرة الواحدة. فهي لا تتعلَّـق بالـدَّم «بالفعل»، بل بالقانـون، وبحماية النقاء العِرقـي بالقانون[١٩٩]. أي إن كان الـدَّم مـادة مميـزة فـي الخطـاب العلمـي، وهو بالأسـاس هدف لدراسـة العلم

(وهذا اشـتراط مهم)، فإننا نعلم أنه ما من نظرية علمية أثبتت أن الاختلاف يحمله الدَّم فعلًا، وسـواء كان أسـود أو أمريكيًّا أصليًّا أو غير ذلك، مع فهم هذا الاختلاف بدلالة فسيولوجية أو بالأحرى علمية ضيقة، لكن جزءًا من الفاصل الذي بين العلم والقانـون يتعلَّـق تحديـدًا بالاختـلاف بيـن الدمـاء: دم الأمريكييـن الأفارقـة ودم الأمريكييـن الأصلييـن، دم القانـون ودم العلـم. ويجد ديفيس فعلًا سـوابقَ لفاصل كميٍّ، وهـي قياسـات دم تسـبق أيـة محاولة لتقديـم نظريـات علمية عن الـدَّم، في مستعمرتي ميريلاند وفيرجينيا في القرن السـابع عشـر مثلًا. وهناك دراسـة حديثة تصـل إلـى خلاصة مماثلة، وتؤكِّد أن «أول قانون لتقسـيم الدَّم في أمريكا الشـمالية البريطانية، كان قانون سـنة ١٧٠٥م بفرجينيا»[٢٠٠]. وتقول هذه الدراسـة نفسها بأن قاعدة القطرة الواحدة ليست سوى نظرية في «السواد الخفي»، لا مبدأ دم عام. فإذا كان ذلـك تعريفهـا، فإنها لم توجد في الولايات المتحدة قبل عام ١٨٣٠م (٣٣٩). وبالمصادفـة، فهـو التاريخ الذي صار فيه الدَّم جزءًا مـن التعريف القانوني للانتماء إلـى الأمريكييـن الأصلييـن. وفي فترة أقرب، نشـرت بيغي باسـكو شـبكة جغرافية وقانونيـة مختلفـة، ورغـم أنهـا تبـدأ عرضهـا سـنة ١٨٦٠م، وتـردِّد فكـرة الحداثـة «العلميـة» لقوانيـن تزاوج الأجناس، فإن مقولتها الأساسـية هـي أن القانون يقع في قلـب هذا الأمـر[٢٠١]. وتؤكِّد فيرجينيا دومينغيز مركزية القانون (وتضيف الاقتصاد السياسـي)، رغم أنها تقصر دراسـتها على لويزيانا. وهي كذلك تؤكِّد أن المشـكلة «تأتـي مـن وجـود افتراضاتٍ واسـعة الانتشـار عـن خصائـص الـدَّم، أي إن الهوية يحدِّدهـا الـدَّم، وأن صـلات الـدَّم بالنَّسَـب والمصاهـرة تحمـل حقوقًـا والتزاماتٍ اجتماعية واقتصادية، وأن الهوية العرقية والانتماء الطبقي يحدِّدهما الدَّم»[٢٠٢].

وسـواء كانت أصول قاعدة القطرة الواحدة وما ترتَّب عليها من تطورات، بعيدة أم قريبـة، فـإن طبيعتها تظلُّ مُبهمة، وتنـزوي أهمية سـوابقها التاريخية بالفعل، كما حـدث، لكـن الأمـر يتوقـف على فهمنـا لكلمـة «أهميـة». وإن كان لقاعـدة القطرة الواحدة تاريخ باقٍ، فلأنها ربما تنتمي إلى العلم والسياسـة والثقافة أيضًا. ولا تزال تبـدو أمريكيـة صريحـة واسـتثنائية، مع حالـة واحدة حديثـة أوروبية، بـل -عذرًا- ألمانية، مهمة مماثلة.

ويبدو أن أغلبَ الباحثين مع هذا متفقون على تتبُّع أصول قاعدة القطرة الواحدة في العلم أو ربطها به ضمنًا، وتحديدًا بظهور العلم الحديث، وظهور العنصرية البيولوجية. وبالطبع لا يهم إن وُجِد هذا الفكر في فيرجينيا القرن السابع عشر أم لا، فالأمر هنا يتوقف على مفهومنا للتاريخ أو للعنصرية[٢٠٣]. ومهما كان الأمر، فإن من يربطون مد الدَّم الذي حمل الفكر العنصري بالعلم أو حمله، سيؤرخون لقاعدة القطرة الواحدة بأواخر القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين. والمؤكَّد أن تاريخ علم العِرق سيؤكِّد هذا التحليل. ونضرب مثلًا بإحدى المقولات العلمية الشائعة:

> بحلول عام ١٨٥٠م، ترسَّخ مفهوم العِرق تمامًا بوصفه نظامًا صالحًا للتصنيف في أوروبا والأمريكتَيْن. ولم يكن الفكر العنصري وحده الذي قد شاع، بل معه الاعتقاد بأن مستويات التطوُّر المجتمعي تتحدَّد بيولوجيًّا. ونجد موقفًا يجسد هذا الفكر في كتابات عالم التشريح روبرت نوكس، الذي يشير إليه المؤرخ ليون بولياكوف بوصفه أولَ عالم عنصري[٢٠٤].

لكن هذا التاريخ العلمي يتناقض حتمًا مع مشاهدات سابقة، ومع علمية أناس مثل ميديريك لويس مورو دي سان ميري Médéric Louis Elie Moreau de Saint-Méry (١٧٥٠-١٨١٩م)، الذي:

> وضع بدقَّة رياضية في كتابه «**الوصف الطبوغرافي والفيزيقي والمدني والسياسي والتاريخي للجزء الفرنسي في جزيرة سان دومينيك**» (صُنف بين عامي ١٧٧٦ و١٧٨٩م ونُشر في عام ١٧٩٧م) ... [و]أنتج مسحًا شديد التفصيل لدرجات اللون الموجودة بين المُلونين مختلطي الأعراق فيما كانت تُسمَّى وقتها مستعمرة سان دومنيك الفرنسية، هاييتي لاحقًا. وقد بدأ بافتراض أن شخصًا أبيض نقيًّا وشخصًا أسود نقيًّا يتكوَّن كل واحد منهما من ١٢٨ وحدة دم أبيض أو أسود. وبين الحدين تتبع سان ميري تدرجًا معقدًا غير منتظمٍ للمراتب العِرقية المكونة من نسبٍ مختلفةٍ من الدَّم الأبيض والأسود.

> فإن «ساكارتا» -على سبيل المثال- طبقة عِرق مختلط أقرب ما يكون إلى السواد النقي يتكوَّن من ١٦ وحدة من الدَّم الأبيض و١١٢ وحدة من الدَّم الأسود، ويليها طبقة «غريف» وتتكوَّن من ٣٢ وحدة دم أبيض و٩٦ وحدة دم أسود، ثم «مارابو» وتتكوَّن من ٤٨ وحدة دم أبيض و٨٠ وحدة دم أسود، ثم «مولاتر» التي تتساوى فيها وحدات الدَّم الأبيض والأسود عند ٦٤ وحدة، ثم «كورتيرون» وتتكوَّن من ٩٦ وحدة دم أبيض و٣٢ وحدة دم أسود، ثم «ميتيف» وبها ١١٢ وحدة دم أبيض و١٦ دم أسود، ثم «مملوك» وبها ١٢٠ وحدة دم أبيض و٨ وحدات دم أسود، وأخيرًا -وبعناية فائقة بدقائق خيوط الميراث الأسود- تأتي «سانغ ميلي» وبها ١٢٦ وحدة دم أبيض ووحدتان فقط من الدَّم الأسود[٢٠٥].

وماذا عن وصف سنة ١٨٢٨م الذي صاغته «جمعية استعمار كونيكت»، ويسبق تفصيلات نوكس وغوبينو التأسيسية والمُشينة كما يزعم؟

> في كل جزء من الولايات المتحدة خطٌّ عريضٌ منيعٌ يفصل بين كلِّ مَن في عروقه قطرة دم أفريقية واحدة وأيّ طبقة أخرى في المجتمع. إن كل عادات المجتمع ومشاعره وتحيزاته -التحيزات التي لا يطمسها تهذيب ولا منطق ولا تربية ولا تعليم ولا الدين نفسه- لتصم الملونين أرقاء أو أحرارًا، فهم موضع احتقار حتميّ لا سبيل للبراء منه. ينتمي الأفريقي في هذه البلاد بالميلاد إلى أدنى منزلة في المجتمع، ولا سبيل للارتفاع عن هذه المنزلة مهما بلغت مواهب الشخص أو أعماله أو فضائله[٢٠٦].

فهل هذا قانون أم علم؟ هل «الدَّم الذي في العروق» دم العِرق أم القرابة؟ إن تواريخ العلم ليست مستوية بالطبع، وربما لا تبيِّن هذه النقول غير هذا. ويبدو لي أنها تبيِّن أيضًا أن المقصود بالعلم وبعلم العِرق تحديدًا هو الذي ربما ينبغي تعديله عن طريق توجيه تركيز أكبر إلى علم الدَّم[٢٠٧]. وبالحدِّ الأدنى، قد يتيح هذا طريقًا آخر لحسم سؤال الحداثة (أو قِدَم) الفكر العنصري، ومظاهره المختلفة. وإن

بعض الباحثين المنشغلين بمسألة العِرق ليؤمنون بأن للفكرة نسبًا وأصلًا مختلفين تمامًا. وهم يرون -ومعهم ونثروب غوردان- أن أهمية الدَّم كعلامة مميزة للهوية الجمعية ليست استثنائية؛ لأن إثباتها متاح في اليونان وروما القديمتَيْن[٢٠٨]. يستحضر الكثيرون هنا القول الشهير الذي ينسبه هيرودوت إلى أهل أثينا؛ إذ يشيرون إلى «الدَّم المشترك بين الهيلينيين»[٢٠٩]. يتفق إيفان هنافورد مع خط الجدل هذا، ويضيف إليه تعقُّد التحولات الداخلية. فلا بدَّ أن اليونان وروما شهدتا «تحولًا» من الأرحام إلى الطبقة السياسية، من علاقة الدَّم إلى العلاقة السياسية[٢١٠]. ويقرُّ هنافورد أن «فكرة العِرق الحاكمة» كانت غائبة، ومع هذا فإنها للدقَّة كانت حاضرةً بغيابها، أي حاضرة افتراضًا أو أنها غائبة ما ازدهرت الفكرة السياسية التي تصالح بين علاقة الدَّم (القرابة) المتذبذبة الموجودة في العائلة والقبيلة والعشيرة ومطالبات المجتمع الأوسع» (١٤). يكشف هنافورد بعدها على مضض مسارًا تاريخيًّا آخر لفكرة العِرق؛ إذ يولي وجهه عن اليونانيين إلى «الفكرة الفجَّة التي تقول إن أصول العِرق ربما تعود إلى التعاليم العبرية عن شعبٍ مختارٍ بدمٍ نقيٍّ». ويصيب هنافورد بوصف هذا التاريخ بـ«الخطأ»، فيقول: وهذا لأن «الإيمان اليهودي (العبري) يحوي إمكانية تحوُّل غريب إلى الدين اليهودي» (٩٣). ربما ليس هذا بالخبر العاجل الذي كنَّا نتوقَّعه، وليس بالردِّ الحاسم على رأيٍ اكتسب بالفعل حركة تلقائية وانتشر انتشارًا واسعًا، وهو أن أصول عنصرية الدَّم «سامية». ولنذكر أن لدينا من ظلوا يقولون -ومنهم أميريكو كاسترو الإسباني المُحِبّ للسامية- إن الأمر كلَّه لم يبدأ بمفهومٍ اختزاليٍّ عن الثبات، بل بلحظة حاسمة، بصلابة وغلظة القانون، أقصد بـ«المفهوم اليهودي (العبري) لنقاء الدَّم»[٢١١]. من القانون إلى العلم عن طريق فقه اللغة والثقافة، ثم إلى القانون مرةً أخرى.

والآن، لا شكَّ أن أيَّ تاريخ مسؤول للعنصرية الحديثة (وقاعدة القطرة الواحدة بلا جدال جزء رئيس فيه) لا يسعه تجاهل أن:

> الناس عندما يستخدمون مصطلح «عِرق»، فإنهم يقصدون أشياء كثيرة مختلفة، أي إن الأفكار التي حول «العِرق» لم تعتمد على علم الأحياء الجديد. لكن العِرق -شأنه شأن «الإثنية» (الجماعة العِرقية)-

كان دائمًا ينطوي على فكرة جسدية عن سلسلة الأجداد والنَّسَب. وبداية من شجرة العائلة، أي الأسلاف والأنسال، كانت كلمة «عِرق» بحلول القرن الثامن عشر، تُستخدم كذلك لوصف العشائر والقبائل والأُمم. وفي هذه السياقات جميعًا كان العِرق يعني علاقة جسدية تستحضرها دائمًا كلمة «دم» ... «الدَّم» جزء أصيل في خطاب العِرق: فهو يبدو ماديًّا جسديًّا. يوحي الدَّم بفكرة الانتماء إلى «لحم [المرء] ودمه» (وإن عرفنا الآن أن الأُسر في الواقع ربما تنتمي إلى فصائل دم مختلفة). وكما قال إي. إيه. فريمان في عام ١٨٧٩م: «يبدأ تصورنا كله عن العِرق بفكرة مجتمع الدَّم. فإن لم تعنِ كلمة «عرق» مجتمع الدَّم، فمن الصعب معرفة معناها»[٢١٢].

تواجه قاعدة القطرة الواحدة خلافًا كما تواجه فكرة مجتمع الدَّم، لكنها بالتأكيد تتفرَّد بأهمية عند الحديث عن الدَّم، عند إعادتنا إلى الدَّم، القديم والحديث، يونانيًّا كان أو يهوديًّا أو أفريقيًّا. وربما كان الأمر كله من اختراع علم العِرق الحديث. وكما قلت، ليس لقاعدة القطرة الواحدة تاريخٌ، بمعنى أن لها تواريخَ كثيرةً.

لن يكتمل العرض العام الذي أحاول تقديمه بأية حالٍ دون شيء ألمحت إليه وتناولته في الفصل السابق، وهو مصدر محتمل أو موازٍ أو مناظر لقاعدة القطرة الواحدة. يحتاج هذا القول إلى توضيح، مع تحذير، وهو أن الإحالات إلى هذا المصدر أو إلى هذه التفصيلة -أي سن قوانين نقاء الدَّم في إسبانيا القروسطية المتأخرة- نادرة واستخدامها والإشارة إليها كذلك نادرة في العروض الموجودة لقاعدة القطرة الواحدة[٢١٣]. وربما يشير كتاب حديث مهم، هو «**العرق والأمة والدين في الأمريكتَيْن**»، إلى شيء قريب منها، لكنه يضيف عمقًا مختلفًا إلى عرض روبرت ينغ الأساسي الذي نقلتُ منه منذ قليل:

الانشغال الشائع في الخطاب العنصري في القرن التاسع عشر بـ «الدَّم» بوصفه علامة اختلاف ومحددًا للشخصية، يستند على الأرجح إلى قرونٍ من التكهن الشعبي حول الخواص السحرية لهذا السائل الجسدي، وهذه التكهنات هي التي غذت «تهم الدَّم» التي

> كان المسيحيون الغربيون يوجهونها إلى اليهود، فيتهمونهم باستخدام الدَّم المسيحي لأغراض شريرة. بل إن التصوُّر الشعبي بأن «الدَّم المسيحي» يختلف عن دم اليهود وغيرهم قُنِّن في قوانين «نقاء الدَّم» في إسبانيا القرنَيْن الخامس عشر والسادس عشر، وهو منظومة تراتب وإقصاء لم تستهدف اليهود والمسلمين فقط، بل المتنصرين ونسلهم(٢١٤).

وهكذا، ربما لا ترجع أصول قاعدة القطرة الواحدة إلى قوانين نقاء الدَّم؛ بل إلى «قرون من التكهن الشعبي حول الخواص السحرية لهذا السائل الجسدي»، وهي التي كانت وراء نشأة هذه القوانين. وهذا مسار تاريخيٌّ آخر، وليكن هذا. ذكرت من قبل جورج فريدريكسون وآن ستولر، إذ يدعوان بقوة إلى الصلة التاريخية بين العِرق والدين (وليس العِرق والسِّحْر)، وأذكر هنا إتيان باليبار وإيمانويل ولرستاين وديفيد بريون ديفيس؛ إذ يجتمعون وغيرهم على توكيد أهمية دور القوانين الإسبانية (وليس دم المسيح)، وإسهامها في تطور الفكر (والفعل) العنصري(٢١٥). وقبل أغلب هؤلاء، أكَّد رونالد ساندرز أن الأصول المشتركة للعنصرية الأمريكية إسبانية وإنجليزية في آن واحد(٢١٦). يعي هؤلاء الباحثون تمامًا الاختلافات الدقيقة الخفيَّة وغير الخفيَّة التي تفصل الوحدات الجغرافية والتاريخية الواضحة فصلًا واسعًا (أو خالصًا)؛ ولذلك حرصوا على تجنُّب اختزال تاريخ العنصرية ومعاداة السامية في جوهر معيَّن، وعلى تجنُّب ادعاء أن أيَّ شيء مثل «العنصرية البيولوجية» قد ظهرت متكاملة التكوين في القرن السادس عشر. لكنهم يؤكدون وجود صلة ينبغي إثباتها أو استكشافها بين أحداث معيَّنة، وأن المستقبل القريب لهذا الإسهام الخاص في تاريخ «سياسات الدَّم» يكْمُن في التحولات الاجتماعية المرتبطة بالطبقة وليس بالعِرق (فالسؤال الذي سأطرحه فورًا هو هل هذه التحولات تكشف لنا شيئًا عن الدَّم؟). الواضح أننا مرة أخرى وبالتأكيد أمام تاريخٍ آخر، تاريخ يضيف التمايزات الاجتماعية إلى المسارات العلمية أو الكلاسيكيةِ التي استكشفناها، وربما تؤدي ببحثنا إلى نهاية مُرضية، وإن كانت فجائية. يقول أحد الباحثين مؤخرًا إنه عندما يتعلَّق الأمر «بقوانين نقاء الدَّم

الإسبانية المشينة»، فإن أصولها المباشرة «لم تزل مجهولة»[٢١٧]. لكنني أرى السِّحْر الشعبي حاضرًا دائمًا، وكذلك طبيعة الخيال الدموي الغريب الذي أظهره اليونانيون واليهود وأغلب الإسبان (ولا ننسَ الألمان). فيمكننا هنا قراءة إحدى صيغ «الهوس الإسباني بنقاء الدَّم» أو «هوس الإسبان بسلاسل النَّسَب النقيَّة»[٢١٨]. أليس الإسبان (واللاتينوس من بعدهم) شعبًا «الدَّم في عقولهم» (مثلما قد يقول هاملت، كأنه متنصّر إسباني)؟ فإذا وصلنا في هذا الاتجاه أمكننا القول إن «الأسطورة السوداء» كانت دائمًا «الأسطورة الحمراء»؛ نظرًا للتعطُّش الأسطوري الإسباني، بل **الاستثنائي** للدماء.

اسمحوا لي أن ألخّص ما فات. إن لم يكن لقاعدة القطرة الواحدة تاريخ؛ فهذا لأن تواريخها كثيرة. فهي من آثار التغيرات الحديثة وقدوم العنصرية الحديثة (وإن بدا أنها سبقت قدوم هذا الإسهام تحديدًا في التاريخ العالمي). وربما كان أصلها في التاريخ الأمريكي وقيوده مع مفهوم استثنائي عن «تزاوج الأجناس» (مرتبط بالرقّ نفسه أو غير مرتبط)[٢١٩]. وربما تستند إلى مفاهيم يونانية عن «الدَّم المشترك»، وربما من مفاهيم يهودية («سامية») عن الاصطفاء. وأخيرًا، ربما ارتبطت بالقوانين القروسطية عن نقاء الدَّم، رغم أنني بيّنتُ أنني لا أعرف باحثًا يؤيد هذا الربط ولا سندًا لغويًا له[٢٢٠]. لا شكَّ أن عددًا من المناظرات تهتمُّ بأصول العنصرية الأمريكية والفكر العنصري (أتساءل دائمًا عن الفرق بين هذين الاثنين)، لكن الدَّم (نقيًا كان أو في قطرات مفردة) لا يظهر فيها[٢٢١]. فليس صعبًا أن نرى -المرة تلو المرة- أن تعدُّد (أو غياب) التاريخ أو التواريخ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بأشكال التمييز الصارم -بل الفصل- التي تبني مجتمعات أو دول الاستثناء بعناية، وهي التي تنجح في عزل اليهود عن اليونانيين وإسبانيا عن إنجلترا (والأهم عن الولايات المتحدة)، والأقارب عن الطبقة السياسية (أو إن شئت -كما يرى بنديكت آندرسون- العنصرية عن القومية)، ولو من قبيل المقارنة الضرورية (التي تفترض التمييز بينها). وربما تكشف لنا هذه الأزمة التاريخية أو التأريخية شيئًا عن الفاصل الراسخ القديم -الذي يتقلَّص ببطء- بين العِرق والسِّحْر، أقصد بين العِرق والدين (كان الدين ثم العِرق وَفق السردية الشهيرة)[٢٢٢]. ولنا أن نشير فورًا إلى الحواجز

الشعائرية التي أُقيمت حول هذه القضية بمجرَّد استخدام عبارة «سياسات الدَّم»، وهي مثل قرينتها «الدَّم والتراب»، تستدعي دائمًا أصداء المضمر وصورة النازية (ومحاكم التفتيش الإسبانية كما هو متوقَّع تأتي في المركز الثاني باتفاق الجميع، وربما يأتي العهد القديم منافسًا تاليًا. وماذا عن أمريكا؟ لا عليك منها!)[٢٢٣]. ويمكننا بلا جهد كذلك أن نقول إن الدَّم -نعم الدَّم- يتواصل ويقدِّم لنا مزيجًا مستقلًا، شيئًا مثل وسيط عام ينشأ عنه تناغمٌ نسبيٌّ، كلٌّ متجلطٌ معرقٌ بخطوط دقيقة من الصلات المتقابلة بين سلسلة المصطلحات التقابلية التي يتكوَّن منها. وبكلامٍ بسيطٍ أقول إن لحظة ظهور قاعدة القطرة الواحدة على المسرح التاريخي أو العلمي، كان الدَّم بالفعل في كل مكان (كما بيَّن لنا إسبينوزا) وعلى كل جانبٍ من المفارقات أو المعادلات التي تتجلَّط على هذا النحو. فليس الأمر في تشابه عائلي، على طريقة فيتغنشتاين، لكن مهما بلغ حجم العائلة حرفيًّا، أقصد المجتمع (الأسرة أو العائلة أو العشيرة أو العِرق أو الأمة أو الجمهورية/ الاتحاد أو الإمبراطورية)، فقد تشكَّل داخل حدوده وعبره وبدرجات مختلفة من الحَرْفية والثبات، وبدرجات مختلفة من القانونية والعلمية، بوصفه مجتمع دم[٢٢٤]. لا شكَّ أن الدَّم مُتغلغل في الإمبراطورية الإسبانية، لكنه يجري بالقدر نفسِه من التناغم المزعوم في قلب الإمبراطورية البريطانية أيضًا ومستعمراتها الأمريكية وبعدها. يوجد الدَّم في القرابة (صلات الدَّم)، وفي القوميات (حق الدَّم)، «الدَّم والحديد» وأنواع أخرى، وفي العِرق طبعًا. إن «حديث الدَّم» في كل مكان، أي في الوطن وفي الخارج، في السياسة والقانون، في الثقافة وفي العلم، في الاقتصاد وفي الدين أيضًا[٢٢٥]، أليس كذلك؟ وأودُّ في هذا الموضع أن أكرِّر ما بدأت به، أي إن قاعدة القطرة الواحدة ليس لها تاريخ. ليس لها تاريخ؛ لأن تواريخها جميعًا لا تقول لنا شيئًا محددًا عن الدَّم. وكأن مادة الدَّم، الدَّم نفسه، شيء ثانويٌّ مشتقٌّ أو أصيل إلى درجة غريبة جعلته غير استثنائيّ.

أعيد المسألة مرةً أخرى: إمَّا أن «المواطنين الأصليين في اتحاد ما» بداية من العالم القديم «كانوا يعتقدون دائمًا أن قرابة الدَّم هي ما توحدهم ويرفضون أية مطالبة بالمساواة في الميزات ويعدونها سلبًا لحقهم بالميلاد»، وأن «تاريخ الأفكار

السياسـية يبـدأ بافتـراض أن قرابة الدَّم هي الأسـاس الممكن الوحيـد للمجتمع في وظائفه السياسية»[226]، أو أن «فكرة مجتمع عِرق تظهر عندما تذوب حدود القرابة عند مسـتوى العشـيرة، مجتمع الجيرة، ونظريًّا على الأقل تنتقل الطبقة الاجتماعية خياليًّـا إلـى عتبة الانتماء الوطني أو الجنسـية»[227]. إمَّا كان خيالنـا الجمعي دمويًّا دائمًا، أو أن تفرّد «الهوس بالدَّم»، الذي يُنسب إلى الإسبان القروسطيين والأمريكيين الجنوبييـن والألمان النازيين، هو **الاسـتثنائي** (وكذلـك ربما لا صلة بينهما). إمَّا أن الـدَّم قديـم وعالميٌّ وحاضر دائمًا أو أنه حديـث، أو ابتداع جديد ومتفرد؛ بل نادر. بعبـارة أخـرى، مـا أريـد أن أسـأل عنـه تاريخيّ ضيـق، وإن لـم يصبح سـؤالًا لدى المؤرخين. ما أستمر في السؤال عنه هو: كيف دخلنا في هذه الفوضى الدموية؟ أو بتـأدب أكثر، ما شـكل تاريخ قاعدة القطرة الواحـدة لو كُتب -إن كان ذلك ممكنًا- ليـس كفصل فـي تاريخ العِرق، بل في تاريخ الدَّم؟ يقول فوكو في موضعٍ ما إن «ما يمكّننا من فهم الواقع هو ببساطة إثبات أنه كان ممكنًا، وإن إثبات قابلية فَهم الواقع تقـوم علـى إثبـات إمكانيتـه»[228]. وسـعيًا مني إلى جعل واقـع الدَّم قابـلًا للفهم، فإننـي أريـد أن أثبـت أن الـدَّم **صـار ممكنًـا** وأبيِّـن مكانـه، وأن أحقِّـق هـذا بدرجة من الدقَّة الصارمة.

* * *

لقد أوضحت أن أيَّ مسحٍ لنطاق الدَّم في أمريكا يجب أن يبدأ بالرقّ بلا شكٍّ، «الزهـرة الدمويـة»، أو بالقانـون؛ وهـذا لإبـراز الصعوبـات التـي سـتطاردنا طـوال الوقت[229]. وليسـت هذه بالضرورة بداية تاريخية، بل أخلاقية ومعرفية. الرقّ هو المظهـر الواضـح لأهميـة الـدَّم، وفـي الوقت نفسِـه فإنه يخفـي نطاق وتقسـيمات مجالات الدَّم الواسع باحتوائه. الدَّم أكبر من العِرق؛ نظرًا لضيق السؤال عن التاريخ والأصول، فمن المفيد أن نسأل عن تصنيفه، هل سؤال الدَّم سؤال عنصري -بمعنى علمـي- أم ينتمـي إلى فئة القانون؟ إن التمييز بين الاثنين صعب، ولا ينبغي الفصل بينهمـا. لذلك فإن «مشـكلة الـرق» -كما يصفها ديفيد بريـون ديفيس- تعني العِرق وتتضمَّنـه، وهـي بالقـدر نفسِـه مسـألة قانونيـة[230]. ولنذكـر أن أول قانـون للعبيد «يكسـب الصفـة القانونيـة للاسـترقاق» صـدر فـي عـام ١٦٤١م فـي مسـتعمرة

ماساتشوستس[٢٣١]. ولا يذكر القانون الدَّم في هذا الموضع ولا العلم، ولا يسمح تاريخ العِرق المتنازع عليه بتمييز سهل للمنطق العنصري الحاكم هنا - فمتى يبدأ وحيث توجد قضية محلّ نزاع أثارت الباحثين تحديدًا في تاريخ اليونان القديمة منذ كتاب برنال «**أثينا السوداء**»[٢٣٢]. ومن الناحية المقابلة، من المستحيل قصُّ تاريخ القانون في الولايات المتحدة وتجاهل علاقة أثر القانون بالعِرق وبالرقّ في تشكيل القضية[٢٣٣]. ولا تمنع هذه الاستحالة الكثيرين من المحاولة طبعًا (بل يمكن توكيد العلاقة مع عدم قول شيء تقريبًا عن الدَّم). ما أقوله إن الابتعاد عن حقول ألغام العِرق، وما تحوي من تنافرات زمنية، وتحويل النظر إلى الدَّم وليس العِرق مباشرة (أو إلى دور القانون الأساسي وليس الحصري في صناعة الرق والفصل العنصري) سيجبرنا على مواجهة مجموعة مختلفة وأوسع من المشكلات، ربما نجني منها شيئًا من وضوح الرؤية.

وكما رأينا، يظل العِرق أحد إسهامات العلم الحديث المؤسفة، وتركاته البائسة. فهو علم سيئ بلا شكٍّ[٢٣٤]. أما القانون، أو حكم القانون، فهو لا شكَّ يُعَدُّ تتويجًا لإنجازات الحداثة وتعجز تلك القوانين المستفزة عن وَصْمِه، مثل قوانين الرق (أو الملكية)، أو القوانين التي أُعيد إنتاجها أو استُنسخت في مستعمراتٍ أخرى وعلى يد النظام النازي. ولقد قرأنا ما كتبه والتر بنيامين عن العلاقة بين الدَّم والقوة، بين الدَّم وتراث العنف، والقانون الذي يسميه عنف الدَّم *Blutgewalt*. وقد بدأنا التفكير في أهمية مقولة روبرت كوفر عن القانون والدَّم («القانون هو ما يرخص بالدَّم تحولات معيَّنة، *ويكتفي للتصديق على أخرى بالموافقة بالإجماع*»)، أو الدور التشكيلي الذي أدته «أحكام الدَّم» في نشأة النظام القضائي الحديث[٢٣٥]. ولقد تعلمنا أيضًا أن «ما يقدم دفاعًا عن العقل القانوني هو شرعية تنتمي إلى عصر أسطوري قديم لمصادر وأشكال قانونية شائعة، إنجليزية تحديدًا، وهو سلسال نسب، أو دم، وتنتمي عقلانية هذا القانون إلى مرجعية مصدرها العتيقة»[٢٣٦]. نتذكَّر أن قبل تدخل سولون كُتبت قوانين دراكو في أثينا القديمة بالدَّم، أو أنه -وفقًا لما يقول بلاكستون- «لا شيء يسترد [نقاء] الدَّم إن فسد، إن لم يصدر عفو قبل قرار الحرمان، باستثناء سلطة البرلمان العليا»[٢٣٧]. وربما نتفق مع أوتو فون جيركه

Otto von Gierke الذي يرى أن «روح القانون [الطبيعي] لا يمكن أن تنطفئ». فإن لـم يُسـمح له بالدخول في جسـد القانون الوضعـي العامل، فإنه «يحـوم في فضائه كالشـبح، ويُهـدّد بالتحوُّل إلى مصـاص دماء يمتصُّ الدَّم من جسـد القانون»(٢٣٨).

وربمـا نقرُّ عمـل بيير ليجندر Pierre Legendre الذي يضع البنوة (مبدأ النَّسـب *le principe de généalogie*) وصـلات الـدَّم (*les liens du sang, la descente linéaire du sang*) في مركز التراث القانوني الغربي، وفي قلب الموضوع القانوني الغربـي(٢٣٩). ليس لدينا سـوى فرصة ضئيلـة للتفكُّر في مفهوم قرابة الدَّم التي يرى ليجندر أنها تضعف دون قصد («لا ندرك أننا نشهد تدهورًا حادًّا في عقيدة الأنساب في زواج الأقارب» [٣٦٩]). ولنا أن نفكِّر مرةً أخرى في الدور الذي أداه «الاضطهاد الصائب» -أي محاكم التفتيش- في تطور القانون الحديث(٢٤٠). والمقصود معرفة العلاقة الجوهرية بين القانون والدَّم وحقيقة هذه العلاقة تحديدًا، إن لم يكن مداها، عندمـا يتعلَّـق الأمـر بالقانون الحديـث (وليس الأمريكي فقـط). أي يجب أن نقدم تصورًا متماسـكًا عن القانون والدَّم، عن اسـتخدام الدَّم في القانون(٢٤١). أما الربط القديـم الواضـح بين القانون والدَّم، والفكرة التي طرحها كثيرون، كما يشـير دانييل آليـن Danielle Allen، وهـي أنه «بمرور الزمن، تحوَّل عصر تأثُّر الدَّم [الانفعالي] المجنـون القديـم إلى عصر عقوبة عقلانية حكومية ذات أسـاس قانوني ولمعان أو هيمنة أبوللو [إله الشـمس]»(٢٤٢)، وربما تسـبَّب هذا في إخفاء الظهور الفريد للدَّم وتكرار ظهوره واستخدامه الواسع في القانون الحديث، وقوانين الدَّم في الحداثة، وذلك على الأقل منذ معاهدة ويستفاليا ومحاولة وقف «تفرق الدَّم المسيحي»(٢٤٣). القانـون الحديـث مضـرج بالـدَّم من تعريف الشـخص بأنـه لحـم ودم (أو تأكيد أن الشـخص القانونـي ليـس لحمًـا ودمًا أو الأسـف على هـذا)(٢٤٤). مـرورًا بالتنظيم الدائم للقرابة على أساس الدَّم («علاقات الدَّم») ودمج هذا «الدَّم» نفسه في تعريف الملكية، إلى الاستخدام الجدلي لمفهوم «حق الدَّم» (مقابل حق التراب). إلى بناء الجماعـة الوطنيـة -أو الجنـس المعادي- على نمـوذج مجتمع الـدَّم، وصولًا إلى إنتاج الدَّم قانونيًّا كسـلعة. «إذا كانت الملكية أدت للأمريكيين -بالعبارة التطهرية- دور 'العلامـة الخارجيـة الظاهـرة للنعمـة الداخليـة والروحية'، فلنـا أن نمنح الدَّم

الوظيفة نفسها»[٢٤٥]. ما سيبرز فيما بقي من هذا الفصل هو إتاحة دولة مصاصي الدماء الفرصة الكاملة للتفكير في هيموفيليا (عشق الدَّم) القانون الحديث.

هذا نطاق ما تستدعيه قاعدة القطرة الواحدة، وإن لم تعطنا إشارةً إلى أن الدَّم سينتمي انتماءً «صحيحًا» إلى القانون (أو إلى العلم)، ولا توكيدًا محددًا بشأن المجال أو المبحث الذي قد يجد للدَّم مكانه الصحيح. هل سيكون في النهاية القانون أم العلم أم السياسة، كما سنرى فورًا؟ أم أنه كل ما سبق، كما قلت مرارًا، ولو بطريقة غير منتظمة؟ فأين ينتمي تحديدًا «أكثر المصطلحات شيوعًا في الخطاب العِرقي والعنصري في القرن التاسع عشر، وربما في القرون الأخرى أيضًا»[٢٤٦]؟ ونكتفي الآن على الأقل بالإقرار بأن الدَّم لا شكَّ موجود في العلم، وحتى في فكر العِرق القديم، لكنه يبدو بالفعل أنه ينتمي إلى تاريخ أطول وأقدم، وهو بالحدِّ الأدنى تاريخ قانون وثقافة أمريكي. وأنقل هنا من أحد قوانين فيرجينيا، وهو نفسه يستشهد بصيغٍ أقدم، وقد اتفق أنه يخلو من إشارة مباشرة إلى الرقّ:

> وفي الحالات المذكورة سابقًا التي ينتقل فيها الميراث إلى قرابة الحواشي الصاعدة للمتوفى بدون وصية، فإذا كان جزء من هؤلاء الأقارب من دمٍ كاملٍ للمتوفى غير الموصي، وجزء من نصف دم فقط، فإن أقاربَ نصف الدَّم يرثون النصف ما دام أقارب الدَّم الكامل ...[٢٤٧].

في القانون، يعرف الدَّم -على الأقل- أو يحدد مفاهيم القرابة والملكية[٢٤٨]. ولطالما كان هذا هو الحال، ويبدو أن الشائع منذ القدم أن «الملكية هي القدر الأدنى الذي يأتي (كالإرث أو الخلافة) من الوالد بوصفه «علَّة قوية» كالدَّم»[٢٤٩]. ولتحقيق الدقَّة قدر الإمكان، نقول إن الدَّم يقع بين العلم والقانون ولا ينتمي لأيهما انتماءً خالصًا. وأكرر هنا أنه لا يمكن استبعاده (أو الإقرار بوجوده) بوصفه مجرَّد استعارة. وتزيد الصعوبة ويزيد الخلط عند النظر في الزيادة الحديثة في المؤلفات التي تسعى إلى تعريف العِرق وضمّه إلى تاريخ لاهوتي أطول. هذه الأقوال القوية التي تبيِّن أن العِرق («العلم») والقانون والدين («اللاهوت») لا يمكن التمييز بينها تمييزًا لا لَبْسَ فيه يبيِّن أننا سنفهم العِرق فهمًا أفضل إذا راعينا أصوله اللاهوتية، أو

إذا وقفنا عند ما يشير إليه ويلي جيمس جيننغز Willie James Jennings بعبارة «الخيال المسيحي»[٢٥٠].

دولة مصاصي الدماء

نذكر أن المؤلفات التي أشرت إليها تناقش الدَّم بوصفه عنصرًا ضمن عناصر كثيرة، وتركز اهتمامها على العِرق. أما أنا فقد أوضحت أنني أشارك الباحثين والناشطين في موضوع العِرق اهتماماتهم والتزاماتهم، وكذلك المؤرخين القانونيين وفلاسفة العلم، لكن اهتمامي الأول بالدَّم ونطاقه. وقد حاولت وصف الأسلوب الدموي في السياسة الأمريكية، لكنني قبل هذا اضطررت إلى أن أوسع السؤال عن طبيعة الدَّم والحقول المتعدِّدة الأوسع التي يرويها والقوة البلاغية التي يستخدمها أو ينشرها فيما تُسمَّى الدولة الحديثة. لهذا فإنني أستقصي دولة مصاصي الدماء، ولا يعني هذا أنني أطرح تعريفًا جديدًا للدولة أو أجري بحثًا فلسفيًا في مفهوم الدولة، ولا دفاعًا عن تجانس الدولة أو الدخول في أنثروبولوجيا الدولة على شاكلة «التشريح السياسي» المشهور عن فوكو الذي تُعامل الدولة بمقتضاه بوصفها كلًّا منقسمًا دائمًا[٢٥١]. ما أريد أن أصيغه هو هيماتولوجيا سياسية (علم الدَّم السياسي)، أي وصف يراعي حضور (أو غياب) الدَّم وتوزيعه، دائريًا أو غير هذا، خلال المجالات والجماعات التي تشكِّل الدولة الحديثة من القانون إلى المجتمع، ومن الاقتصاد إلى الطبقة، ومن الأمة إلى العلم، واضعًا في الاعتبار «الصرامة» الدائمة «التي لا تزال الدول تؤكِّد بها سلطتها السيادية»[٢٥٢]، وكذلك بعض المصادر والموارد الأقدم التي وصفها ديديه فاسين Didier Fassin وماريلا باندولفي Mariella Pandolfi بعبارة «دول الطوارئ المعاصرة»[٢٥٣].

ولننظر في هذا المثال المبكِّر للأسلوب الدموي في السياسة الأمريكية، بعد أقل من خمسة وعشرين عامًا بعد إصدار أول قانون للرقيق في مستعمرة ماساتشوستس، في المنطقة العامَّة نفسِها وربما في المدينة نفسِها على التلة نفسِها.

فقد أراد كوتون ماذر، المعروف بدعوته إلى (وضد) قبول «الدليل الطيفي»[أ]، أن يشمل القانون «الدَّم الطيفي» أيضًا[٢٥٤]. لكن فلتستمع إلى أبيه إنكريز ماذر Increase Mather الذي يعلق في عام ١٦٦٩م على دم الأمم ونقاء اليهود:

> قضت مشيئة الربّ بأن يختلط دم أمم أخرى اختلاطًا شديدًا كما تعرفون حال أمتنا، ففيها الدَّم البريطاني والروماني والساكسوني والدانماركي والنورماندي. أما جسد الأمة اليهودية فله شأن آخر. فلو عاشت عائلة إنجليزية في إسبانيا لخمسة أو ستة قرون متتالية لصارت إسبانية، أما العائلة اليهودية فتعيش في إسبانيا ألف سنة ولا تنحدر فتصير إسبانية (في معظم الأحيان)[٢٥٥].

ولننصت أكثر إلى صامويل سيوال Samuel Sewall الذي بدأ جدلًا شهيرًا عن الرقّ في عام ١٧٠٠م:

> لا يطيق إلَّا القلة سماع حديث عن تحرير الزنوج، وأنهم بالفعل نادرًا ما يحسنون استخدام حريتهم المُحرمة، لكن تطلُّعهم المستمر إلى حريتهم يجعلهم خدمًا عصاة. فإن أحوالهم مختلفة من لون البشرة إلى الشعر حتى يستحيل عليهم الاندماج فينا والتحوُّل إلى عائلات منظَّمة، فيعمرون الأرض، لكنهم باقون في جسدنا السياسي كنوعٍ من الدَّم المتفصِّد[٢٥٦].

وبالطبع يكتب ماذر وسيوال بوصفهما مسيحيين. فإن اهتمامهما ديني أو لاهوتي أو عِرقي لاهوتي، رغم أن التركيبة غير ملائمة ومتنافرة زمنيًا. لكن مفهوم «الدَّم المتفصِّد» في الجسد السياسي -أي التيار الذي يخرج عن حدود أوعيته الصحيحة- بعد سنواتٍ قليلةٍ من اكتشاف وليام هارفي الدورة الدموية، ليشير إلى أن الدَّم ليس مقصورًا على اللاهوت، ولا على «مجرَّد» البلاغة». وكما أوضح توكفيل وتوماس بين من قبل، فإن الدَّم يتعلَّق بهذه الأمور وأكثر منها. فهو يتعلَّق

(أ) وهو شهادة شاهد أن روح المتهم أو طيفه ظهر للشاهد في الوقت نفسِه الذي كان فيه جسد المتهم في مكان آخر. وكان يُقبل في المحاكم أثناء محاكمات ساحرات سالم (مدينة في مقاطعة اسكس، ولاية ماستشوستس). (المترجم)

بالقانـون والعلـم والتجارة والدين. وبشـكل أعمَّ، يتعلَّق الدَّم بالسياسـة، فهو يتعلَّق بالطريقـة التي «نشـأ فيها لدى كثيرٍ من الأمريكيين شـعور قـويٌّ بالحدود العائلية أو المجتمعيـة حتى خشـوا تداخـل كلٍ من يختلف عنهـم اختلافًا ظاهـرًا»(٢٥٧). وهو يتعلَّـق بالسياسـة بالمعنـى العـام، أي الجسـد السياسـي ككل، الذي يضـمُّ الحقول والمجـالات التـي ذكرتهـا منذ قليـل. فإن «حكم الـربّ الثقيل» عند جورج لوسـن George Lawson كان يعنـي أن «إنجلتـرا» فـي حروبهـا الأخيـرة «اكتسبت مهارة وخبرة عظيمتَيْن في البحر والبر، لكن الثمن المؤلم كان الكثير من دمها». ويضيف قائلًا: «كما كنَّا سنسعد لو أن تلك الجسارة العظيمة تجلَّت في تدمير أعداء المسيح وإنجيله»(٢٥٨). وكما وضح لنا والتر بنيامين، فإن الدَّم يتعلَّق بالسياسـة المسيحية. وكمـا أن مدينـة البندقية وحكمة بورشـيا[أ] سـعيتا إلى حماية «دم مسيحي» مُعرَّف بالفعـل تعريفًـا جيـدًا مـن أيـدي عِرق غريب غـازٍ، فـإن المفهوم الأمريكـي عن دم متفصِّد من الجسـد السياسـي يُبرز بوضوحٍ صارخٍ مشـكلةً محوريةً في طبيعة دولة مصاصي الدماء، وهي مشكلة سائلة بلا شكٍّ.

إن الأسـلوب الدموي في السياسـة الأمريكية الذي يمثل ماذر نموذجًا مبكرًا له ليرتبط ارتباطًا وثيقًا بتاريخ دم شـديد الاتسـاع ويكشـفه. وللدقَّة، فإنه شـهادة على نشـأة دولـة مصاصي الدمـاء، وهي حدث أو سلسـلة أحداث يمكن تتبُّعهـا تاريخيًّا بقـدرٍ مـن الثقـة برغـم أن مفهـوم الدولة نفسـه متنازع عليـه. يصيغ تيموثي ميتشـل المشـكلة كالتالي: «تظل صعوبة شـرح معنى مفهوم الدولة الدقيق قائمة، رغم كثرة التعريفات المتنافسة. لكن أيّ تعريف للدولة يعتمد دائمًا على تمييزها عن المجتمع ورسـم الخط الفاصل بين الاثنين أمر عسير عند التطبيق»(٢٥٩). لكن حين فهم هذا التمييز بين الاجتماعي والسياسـي فهمًا شـاملًا للجسـد الطبيعي أو الآلي، فإن الدَّم يبـرز بوصفـه مشـكلة رئيسـة، كالدولة نفسـها، وصحيـح أن «نقادًا أحـدث يجدون مفهوم الدولة الحديثة يتقادم سـريعًا ويخرج عن الدائرة الواقعية ويعجز عن مواكبة المشكلات الجديدة والأخطار التي تهدد الحياة البشرية»(٢٦٠). وفي الوقت نفسِه، فإن «المفهوم اكتسب قوة مؤسسية ضخمة وقاعدة عريضة داخل الثقافة الجماهيرية

(أ) بطلة مسرحية «تاجر البندقية» لشكسبير. (المترجم)

الكوكبيـة، حتى صار جزءًا مبدئيًّا مـن الحكمة التقليدية أو في حكم البداهة»[٢٦١]. والآن يقنعنا أشيس ناندي Ashis Nandy بأن «هذه المفارقة جعلت من الصعب بل مـن المسـتحيل مقاومة أمـراض الدولة الحديثة». لكن هل من السـهل كشـف هذه الأمـراض؟ يبـدو أننـا نحتـاج إلى مقيـاسٍ لتكامـل الدولة النسـبي، يصفـه ماركس وآخرون بأنه مسيحيٌّ صريحٌ في تقسيماته الداخلية والخارجية واختلافاته.

وهنـا تأتـي فيما أعتقد فائدة الـدَّم. فقد قلت في بداية هذا الكتـاب، متبعًا كارل شميت، إننا يمكن أن نقول إن «كل مفاهيم الدولة الحديثة مفاهيم لاهوتية **مُسالَة**». فإذا استحضرنا معاني «السـيولة» المتعدِّدة (من السيولة المادية والمالية ثم «سيولة الموظفين» و«الإسـالة المؤسسـية المسـتمرة»[٢٦٢]، وصولًا إلى «الحداثة السائلة» عند زيغموت باومان)، وجدنا ضرورة اعتبار الدولة ثمرة تاريخ من عمليات الإسالة والتجلُّط والتفسُّـخ الاستهلاكي للشـيء الـذي يعتمـد عليـه (أي «المجتمـع»). وإن التناغـم الجدلـي الناتج هو ما أسـميه دولـة مصاصي الدمـاء، أي هيماتولوجيا (علم دم) السياسة المسيحية.

فـي هذا السـياق، ربما تكتسـب التمثيلات المبكِّرة للجسـد السياسـي، وأشـير بالأساس إلى المادة القروسطية التي بدأت الإحالة إليها، أهميةً جديدةً. فإن مفهوم الدولـة يعتمـد على جدليـة تقابل بين العضـوي والآلي، وكذلك يـدور حول منطق الأعضاء والأجزاء، والضم والاسـتبعاد، والداخل والخارج[٢٦٣]. ولا يقتصر الأمر على أن الدولة «تفرط في تخويف» الأفراد الذين تخلَّوا عن سلطتهم السياسية لها، كمـا تقـول هنَّا أرنت وهي تسـتحضر هوبز؛ بـل إن الدولة غير قابلـة للانفصال عن مجتمـع (أو مجموعة مجتمعات)، وتعتمد اعتمـادًا مطلقًا على هذا المجتمع الذي عرفه إسهام بولس [الرسول] بقوته الخيالية والتنظيمية اعتمادًا على الدور الجوهري الذي يؤديه جسـد المسيح[٢٦٤]. وعلى حد علمي، لم يعلِّق أحد على هذه السـمة، والمدهش أن التمثيلات الغربية الأساسية تصور الجسد السياسي كأنه **بلا دم**. ومن هـذا الفـراغ الغريـب يكشـف جسـد الدولة نفسـه ويفهمه كأنـه خلوٌ من الـدَّم على مستويات مختلفة من الصراحة والقصد. ومن ثَمَّ ففي سـياق أقرب إلى مفاهيم عن الجسـد قبـل حداثيـة، لا ننده‍ـش أن تدخـل الدولـة فـي أعمـال تغذيـة مختلفـة.

ولا تقتصر الدولة على الحكم أو السيطرة أو القتل، بل إنها تعتمد في بقائها وتتغذى على عددٍ من «مجتمعات الدَّم»، فتنتجها وتحفظ حدَّها الأدنى، وأحيانًا تحفظ وجودها. ولعل هذا يكفي لإثارة أسئلة تتعلَّق بفهم الليفاياثان على المستوى البلاغي (أو بالأحرى المجازي)[٢٦٥]، لكن لنذكر أن المعنى الذي يربط الجسد السياسي بدمٍ مفقود أو خارجي على نحو غير ملائم (أي متفصد) أقدم كثيرًا، فقد بدا أن الدولة تعاني من نوع فريد من نقص الدَّم أو فائض الدَّم. ولا شكَّ أن الدولة تنشأ كمجتمع دم (ومعه)، وهو مجتمع -كما يُسجل في القانون- يمدُّها بما تحتاج إليه أو تفتقر إليه، وهو مجتمع يُبنى بالقانون وبالطقوس -يشبه ما سمَّاه دانتي «سوق دم وعدل»- ومن خلال أنساق علاقات الدَّم[٢٦٦]. وفي الوقت نفسِه، وتصديقًا لقلق سيوال بشأن «الدَّم المتفصِّد»، لدينا «الخوف من الدَّم الفائض»[٢٦٧]. وعليه، تعمل الدولة «كجسد محتقن بالدَّم»[٢٦٨]. من «جسد المسيح السري» إلى مفهوم القانون الطبيعي وحسابات «قرابة الدَّم»، والدَّم بوصفه المفهوم القانوني التأسيسي للميراث والعائلة والأقارب، أخذت الدولة القروسطية تتَّسع كشكل لاهوتي حيوي قانوني حتى مرت بطفرة التحوُّل إلى الدولة الحديثة[٢٦٩]. قلت من قبل إن هذه كانت أول ثورة ضابطة حين بدأ «اللَّحْم والدَّم» يمثلان بالنسبة إلى عوام المسيحيين في ذلك الزمان مكونًا رئيسًا في «عالمهم» أو «بيئتهم الاجتماعية»[٢٧٠]، وحين «تشكَّلت العائلات وجسد الكنيسة الجماعي من خلال دم مشترك»[٢٧١]. ومن هنا، أخذت دولة مصاصي الدماء تتقاسم في المال وتعيد طرحه (الاقتصاد السياسي لاحقًا) بوصفه دم المجتمع، والأسرة (والأقارب) بوصفها مجتمعَ دمٍ جنسيّ، والأمة بوصفها مجتمعَ دمٍ سياسيّ، والعِرق بوصفه مجتمعَ الدَّم اللاهوتي، ولاحقًا القانوني الطبي. لكن التمييز بين هذه الأشكال أو الأنساق من مجتمع الدَّم يجب أن يُفهم -وهذا ما أعتقده- داخل وحدة دولة مصاصي الدماء المعقَّدة التي يتكوَّن دمها بوصفه عنصرًا خارجيًّا لكن لا غنى عنه («متفصِّد»)، أو مجموعة من العناصر الخارجية وهي مصادر وجوده وتغذيته. لعل تمثيلات الاجتماعي بوصفه الأساس البيولوجي أو الفسيولوجي (المغذي) لآلة الدولة الإدارية (أو الخيالية والقانونية كما يقول هوبز) تجد هنا أحد مصادرها وتفسيراتها[٢٧٢].

لأول وهلة، لا يمكن رؤية الاتساق بين تقدُّم الدَّم إلى صدارة حياة المجتمعات المسيحية والهيئة السياسية المسيحية، وبين اختفاء الدَّم من تمثيلاته التشريعية في الفكر السياسي أو مع ابتعاد حركة التاريخ الحديث عن الدَّم، كما يميز فوكو. تُسهم اللحظتان (الصعود والاختفاء والظهور والتواري) في التحوُّل نفسِه، وهو تحوُّل يجب إدراك المركزية البنيوية الفريدة للدَّم فيه. يحدث التحوُّل -إذن- في لحظة حدوث تطوُّر فريد لتصوُّر الكنيسة كجسد سريّ، وهو تصوُّر موروث بالطبع من القديس بولس. ففي هذا التطور، أي طفرة الدَّم اللاهوتية، يتحوَّل الجسد السري إلى الجسد السياسي، أي مجتمع المسيحيين المرئي[٢٧٣]. تتبَّع هذا الأمر وحلَّله بعملٍ استثنائيٍّ أونري دي لوباك Henri de Lubac، وكذلك إرنست كانتوروفيتش Ernst Kantorowicz . ولكن في تطوُّر آخر موازٍ ينطوي على مفارقة، يبقى الدَّم -كما قلت- غائبًا غيابًا ملحوظًا عن التمثيلات التشريعية لهذا الجسد السياسي، أي التمثيلات التي لم تزل تعتمد على صور بولس ومفاهيمه، والتي ظهرت وانتشرت بين القرنَيْن الثاني عشر والخامس عشر. وإن التناقض بين هذين التحوُّلين -أي الظهور والتواري والحضور والغياب- واضحٌ للعيان.

لا أعلم عرضًا يتتبَّع منهجيًا تحولات صورة الجسد السياسي والمجتمع السياسي والاجتماعي كجسد[٢٧٤]. بالطبع تتوفَّر دراسات لا حصر لها عن الجسد، وفصول مهمَّة كُتبت عن المصدر الذي تتيحه وتمثله للفكر الاجتماعي والسياسي. وبتحديد أدقَّ، أشار باحثون بينهم اختلافاتٌ واسعة، مثل ماري دوغلاس Mary Douglas، وجوديث شلانغر Judith Schlanger، وتيلمان ستروف Tilman Struve، وديفيد جورج هيل David George Hale، وليونارد باركان Leonard Barkan، أشاروا كثيرًا إلى أهمية الاستعارات العضوية والجسدية، وطبيعتها التفصيلية، في الخيال السياسي الغربي (وغير الغربي)، ويتتبَّع غيرهم التأرجحات بين مفاهيم الجسد السياسي العضوية والآلية[٢٧٥]. فإن نقطة التحوُّل التي أحدثتها ما تُسمَّى «العصور الوسطى» حُللت تحليلًا جيدًا على أيدي لوباك وكانتوروفيتش وكثيرين آخرين بعدهم. وغطيت فترات لاحقة أيضًا، وقد أتاحت الثورة الفرنسية عنها مادة ضخمة، وكذلك الفلسفة الألمانية[٢٧٦]. ومن الملغزات

الفريدة، والمتفردة في إلغازها، اعتقاد جون روجر أنه «عند نشأته في منتصف القرن السابع عشر ... انتشر خطاب الليبرالية وبلغ أقصى حدود التعبير الثقافي: فمثل الدَّم النشط الذي يدور في الجسد البشري كله -وفقًا لهارفي- جاهدت الليبرالية الأولى لتوزع نفسها على جسد الممارسة الفكرية المعاصرة كله»[٢٧٧].

لا يستخدم روجرز المجاز هنا -كان الدَّم «مادة الثورة»، الثورة الليبرالية- لكنه ليس نمطيًا في اهتمامه بالدَّم (يُتفق أن غياب الدَّم الواضح عن الخطاب الليبرالي -وليس عن المؤسسات الليبرالية، ولا عن مفاهيم الملكية «المنزوعة السياسية»- ليستحق هذا الاهتمام أيضًا)[٢٨٧]. ولقد وصف كونتين سكينر بنفسه وصفًا دقيقًا لحظة تحوُّل الجسد السياسي إلى غير عضوي، بل «اصطناعي»، وسأعود إلى هذه اللحظة فورًا[٢٧٩]. ومع ذلك، لم يظهر اهتمام يُذكَر -فيما أعلم، باستثناء أدريانا كافاريرو- بالتغيرات التي تجاوزت الفصل بين العضوي والآلي وأثَّرت في الجسد السياسي، وتحديدًا ما أهتم به هنا، أي حضور الدَّم أو بالأحرى غيابه عن الأمثلة التشريعية التي تبدأ بجون أوف سالزبيري ودانتي، وتمرُّ بكريستين دي بيزان، وصولًا إلى نيكولو ماكيافيللي وتوماس هوبز[٢٨٠]. فرغم أنهم يستخدمون خطاب أو بلاغة دم «لاهوت سياسي دموي» كما تقول كوليت بون (في الأغلب عند الإشارة إلى «الدموية»، إلى العنف، وبالطبع إلى دم المسيح)، فإنهم لا يُدخلون الدَّم في تصويرهم للمجتمع كجسد ولا يتفكَّرون فيه[٢٨١]. وكأن الجسد السياسي يتأرجح، فيقترب من الجسد المحتقن بالدَّم ويبتعد عنه، فكان دائمًا فارغًا وخاليًا من الدَّم ومصابًا بفقر الدَّم مسلولًا؛ بل **كينوسيًّا (إخلائيًا)**[أ][٢٨٢]. ومع انتشار مفهوم الجسد السياسي وصورته وشيوعه، وبينما العالم المسيحي الغربي كله (وفي طليعته مسيحيات مثل كاثرين أوف سيينا) يصرخ طلبًا للدَّم، بل يتعطَّش للدَّم حين يُحرم منه (اتباعًا لتغيرات معروفة تمامًا في طقس تناول القربان المقدَّس الذي زاد المسافة بين الكاهن -وكأس النبيذ- والناس)[٢٨٣]، فالمؤمنون يشعرون بخطر تلوث الدَّم المسيحي وهم يجتمعون من جديد على التصوُّر الجديد للكنيسة

(أ) أي إنكار الطبيعة الإلهية للمسيح -ولو جزئيًا- عند التجسُّد في اللاهوت المسيحي، حيث الكينوسي يعني التفريغ الذاتي لإرادة يسوع ليستقبل الإرادة الإلهية المقدَّسة وحدها. (المترجم)

بوصفها «الجسد السري»[٢٨٤]، ففي تلك اللحظة نشهد تعريفًا للجسد السياسي بالدَّم (وهو تعريف ربما يصير سلبيًا كله عند فصل الدَّم أو اختفائه، أي «علمنته»)[٢٨٥]. وسواء كان الدَّم غائبًا أو حاضرًا، فإنه صار يعرّف مجتمع المسيحيين قديمًا وحديثًا. يصور الجسد بأنه مجتمع دم (أقارب)، وفي هذا قلبٌ للشروط التي قدَّمها القديس بول لقرابة المسيحية **الروحية**. وفي الوقت نفسِه، يصوره الكتَّاب السياسيون بأنه خلوٌ من الدَّم[٢٨٦].

يقدِّم كوينتين سكينر Quentin Skinner عرضًا كاشفًا «لشخص الدولة الاصطناعي الخالص»، فيرسم الخطوط التاريخية والجدلية التي يجب أن نتبعها، وبها يمكن أن يُفهم المنطق المتضارب الذي وفقًا له يظهر الدَّم (دم المجتمع) في تمثيلات الجسد السياسي ويختفي في آن واحد. يتعامل سكينر مع فترة لاحقة فريدة، لكنه يضع هوبز في نقطة ذروة تاريخٍ يمنح المجتمع -أي الجسد السياسي- نفسه تمثيله، فيمثل بوصفه صورة وتمثله صورة تُشكل نوعًا مختلفًا من الجسد، نوعًا مختلفًا من الأشخاص[٢٨٧]. والدولة هي هذا الجسد السياسي الجديد الذي يسترجع صورًا سابقة قروسطية للمجتمع كجسد ويحوّلها. وليست أصالة هوبز محلَّ شكٍّ هنا، لكن سكينر يفسِّر في موضعٍ آخر أن جهد هوبز يمكن أن يوضع في إطار مناظرة تستخدم مفاهيم عن المجتمع والسيادة وتأملات في حالة الجسد السياسي، كانت موجودة من قبل وأخرى مختلفة بالفعل. يشتبك هوبز في هذه المناظرة مع كثيرين، ومنهم من يُسمون «مونوماركس» أو «قاتلي الملوك»[٢٨٨]. كان «قاتلو الملوك» يطوّعون «نظرية الهيئات القائمة على القانون الروماني»، فيقولون إن أيَّ شعب، أو مجتمع، يسبق وجوده أيَّ حكم أو حكومة فوقه. ومن هذا المنظور يعيش المجتمع في «حال قبل سياسي» له فيه دائمًا «القدرة على إنفاذ إرادة واحدة واتخاذ قراراتٍ بصوتٍ واحد»[٢٨٩]. وهكذا، يستطيع أن يسير إلى مرحلة لاحقة يعطي نفسه فيها حاكمًا وجوده وشرعيته لا شكَّ مستمدَّة من غيره أو تابعة. وهكذا، فإن المجتمع قد صار الآن جسدًا، و«يمكن اعتباره هيئة»، تستطيع أن تمنح نفسها جسدًا، أي شخصية إضافية متميزة عن الشعب ككيان قانوني، ولا تستطيع أن تتصرف إلَّا باسمه. صحيح أن قاتلي الملوك «يؤكدون أن السيادة ملك

شخص قانوني، فإن الشخص الذي يعاملونه كحامل السيادة هو دائمًا الشخصية التي يشكِّلها جسد الشعب المشترك، وليس الجسد غير الشخصي للمواطنة أو الجمهورية نفسها»[٢٩٠]. لهذا يمكن إثبات أن قاتلي الملوك كانوا يعدون السيادة صفةً تنتمي دائمًا إلى المجتمع. «يظل جسد الشعب دائمًا مالك «السيادة العليا»، وبذلك يظل 'سيد الكومنولث أو الدولة'»[٢٩١]. السيادة حالة في مجتمعٍ يتشكَّل دائمًا بوصفه مجتمعًا. ويرى قاتلو الملوك أن المجتمع جسدي أو لِنقُلْ طبِيعي.

«إن هذه الرؤية المونوماركية للشعب بوصفه وحدة طبيعية قادرة على التصرف كشخص واحد، هي ما يستهدف هوبز تقويضه». وكما يفسر سكينر، فإن هوبز يرى أن عالم السياسة عالم اصطناع يهجر الطبيعة (كما أن الحالة الطبيعية هجرت، كما هو معروف). يرى هوبز «باختصار أنه لا توجد وحدة خارج الدولة، ولا تتحقَّق الوحدة والمجتمع إلَّا بتعيين ممثل»[٢٩٢]. وبهذا، لا يوجد إله متجاوز يمنح أصلًا مقدسًا للحكم («الدولة مخترع بشريٌّ كليًا. وليست بأيِّ حال نتيجة عطاء الرب»[٢٩٣]، ولا يوجد كذلك مجتمع متجاوز طبيعي قبل سياسي يمنح نفسه سيادته. يعارض هوبز معارضة شديدة فكرة وجود أي نوعٍ من «المجتمع العضوي» أو أي نوعٍ من «الوحدة العضوية» بين مجتمع وإرادة السَيد الذي يختاره لنفسه. يسعى هوبز حتمًا إلى الحفاظ على بنية هشَّة من التجاوز، أو بالأحرى شبه التجاوز، يمثل شخص الدولة به المجتمع، أي إنه يتجاوز المجتمع اصطناعيًا أو خياليًا، والدولة مصطنعة لذلك ليس لها وجود مستقل.

> ليست الدولة شخصًا طبيعيًا، بل -على العكس- هي من أحد الوجوه أقرب شبهًا بشخصٍ مثل أغاممنون في مسرحية أسخيلوس التي تحمل هذا الاسم. ليس لأغاممنون وجود وراء الكلمات التي في الصفحة، حتى يخرج إلى الحياة، بمهارة ممثل يشخّصه ويتكلّم بكلامه المكتوب. وبالمثل، فليست الدولة أكثر من كيانٍ لفظيٍّ في غياب سيدٍ يمثلها ويؤدي دورها في العالم[٢٩٤].

ولنذكر إذن أن المجتمع ليس أكثر طبيعية من الدولة. يرى هوبز وأنصار الحكم المطلق قبله «أن الخضوع لحكومة شرطٌ لتحوُّل جمعٍ من الأفراد إلى جسدٍ شعبيٍّ

موحَّد»[٢٩٥]. فلا المجتمع يسبق الدولة ولا يتميَّز عنها. لا وجود للوحدة الطبيعية، ولا وجود للمجتمع الطبيعي. وأخيرًا، لا وجود للدولة الطبيعية. ومن دون الدولة و«من دون السيد، يبتعد الناس كل البُعْد عن حالة الاجتماع؛ بل لا يوجد لهم أيُّ كيان». يقول هوبز: «الكومنولث [الكيان الجمعي] بلا سيدٍ ليس سوى كلمة بلا مادة، عاجز عن النهوض»[٢٩٦]. لهذا لا يظهر المجتمع للوجود إلَّا حين يمنح نفسه سيدًا، أي إن الناس «لا يتحوَّلون إلى جسد جمعي إلَّا بتعيين سيد». ولذلك ليس من «العقل تصورهم جسدًا جمعيًا يضع الحدود مسبقًا لممارسة السلطة السيادية»[٢٩٧].

فلا عجب أن يقف هوبز في لحظة فارقة ويمثل بنفسه مفصلًا يختتم به «الفلسفة الطبيعية»[٢٩٨]، وتبدأ في آنٍ واحدٍ عملية انقسام طويلة إلى مجالاتٍ مثل العلم والسياسة، كما يجري وصف ستيفن شابين وسيمون شافر الشهير، وكذلك الطب والدين والقانون والثقافة[٢٩٩]. وستظل هذه التقسيمات -في أحسن الأحوال- هشَّةً ما لم نحدِّد إن كنَّا بلغنا الحداثة قطُّ أم لم نبلغ، وهي في أسوأ الأحوال قوية مؤسسيًا ومُضللة معرفية، والعكس صحيح فيما أظن. لكن هوبز ينشئ هُوَّةً ضخمةً أخرى هذه المرة بين السياسة والاقتصاد، وبذلك يرسي في آنٍ واحدٍ أُسس الدولة الحديثة، ويستخدم في أحد أول أمثلتها مفهومًا مركزيًا من مفاهيم الفكر الاقتصادي، ويضع فوكو هذا المفهوم في مركز تأمُّلاته في الاقتصاد السياسي والسيادة (المجروحة أو غير المجروحة) والحرية، وهو مفهوم **الدورة**[٣٠٠]. ولا عجب أن يعتقد أحد أصدقاء وليام هارفي وتلاميذه -لأسباب قوية وبدلالة تتجاوز صلتهما الشخصية- أن يكون الدَّم محور الأمر، وأن يكون كذلك المادة المحورية. ولنذكر أن هوبز لا يقدِّم دم الليفاياثان قبل الفصل الرابع والعشرين، وبهذا ينفصل انفصالًا حاسمًا عن تراث اللادموية الطويل الذي ذكرته سابقًا. يقدِّم هوبز الدَّم بوصفه نوعًا من المادة المشتركة، أو أرضية جمعية، أو صورة مصاحبة، أو كيان جمعي، أو صورة للمجتمع. وإن استحضار الدَّم ليبقى علَّة وجود موضوع عام، هو التغذية والاستهلاك. يقول هوبز:

> أفهم من كلمة «الهضم» اختزال كل السِّلع التي لا تُستهلك فورًا، بل تُحفظ للتغذية في وقت قادم ... وليس هذا سوى الذهب والفضة

والمال. فإن الذهب والفضة لهما قيمة كبيرة في كل بلاد الدنيا، وهما مقياس سلعي عام لقيمة كل شيء سواهما بين الأمم، والمال (في أية صورة سكَّها حاكم كيان جمعي) مقياس كافٍ لقيمة الأشياء الأخرى بين رعايا الكيان الجمعي، وبهذه المقاييس تُقاس كل السلع المنقولة والثابتة وتصحب الإنسان أينما حلَّ داخل مكان إقامته المعتاد وخارجه، وبالطريقة نفسِها ينتقل [المال] من إنسانٍ إلى آخر داخل الكيان الجمعي، ويدور فيه فيغذي (وهو يمر) كلَّ جزء فيه. وإن ما يحدث في عملية الهضم هذه يشبه دوران الدَّم في الكيان الجمعي، فهو في دورانه يغذي كلَّ عضو في جسد الإنسان ... وبهذه العملية يظل الشَّبه بين الإنسان الاصطناعي والطبيعي الذي تتلقى أوردته الدَّم من أجزاء الجسم العديدة وتحمله إلى القلب، حيث يكتسب الحيوية، ويدفعه القلب في الشرايين مرةً أخرى، لينعش كلَّ أجزاء الجسم ويمكِّنها من الحركة[٣٠١].

إذا تتبَّعنا منطق هذه الفقرة الصعب بأكبر قدر من الحرص، وجدنا أن الليفاياثان لديه دم وليس لديه دم في آنٍ واحدٍ. وبرغم تأَخُّر حضور الدَّم في النصِّ تأخرًا يُحدث هوةً تطاردنا إلى الآن بين السياسة والاقتصاد، فإنه كذلك يتأرجح بين الداخل والخارج، «داخل المكان وخارجه»، فينتقل من إنسانٍ إلى آخر وبينهم ويصاحبهم، لكنه في الوقت نفسِه يدور داخلهم، داخل جسد الإنسان، الطبيعي والاصطناعي، يدفعه القلب الذي يدفع الموجود بالفعل داخل كل عضوٍ في الجسم. فهل الدَّم هنا يُستخدم دائمًا في مكانه؟ وهل هذا ممكن في أيِّ وقت؟ أم أنه ليس دمًا واحدًا، بل دماء كثيرة دائمًا تظل بطبيعتها في علاقة ثنائية داخلية وغيرية مع الجسد السياسي، أي دائمًا «دمًا متفصدًا»؟ كما قلت سابقًا، فإن المجتمع الذي ليس واحدًا -أي مجتمع الدَّم الذي هو مجتمع الذهب، أي ثمار الأرض الجمعية، التي هي، وليست هي، «الثروة المشتركة»[أ] بين البشر- هو واحد فقط من

(أ) في العبارة استخدام للمعنى الحرفي لكلمة كومنولث التي صارت تدلُّ على الكيان الجمعي الكبير أو الدولة. (المترجم)

مجتمعات الـدَّم التـي تتكـرس منذ زمن هوبـز إلى الآن. لهذا نجد انتشـارًا واسـعًا للاسـتعارات الشديدة الشيوع التي «تقارن الدَّم بالمال الذي يدور في جسد الأمة». يقـول مايكل أومالي Michael O'Malley: «تصور تومـاس هوبز المال كالدَّم في جسـد الليفاياثـان، وقـد خدمـت هذه الاسـتعارة مؤيد الـرقّ الجنوبي سـي كالهون بالدرجـة نفسِـها بعد قرنيـن؛ فقد كتب كالهون في سـنة ١٨٣٧م يقول إن «عملة أية دولة هي للمجتمع كالدَّم للجسد ... لا غنى عنه في كل وظائف الحياة». ويضيف: «وما العِرق إلَّا نظرية في نقاء الدَّم؟»(٣٠٢).

تخـرج دولة مصاصي الدماء إلى الوجود بتأسـيس وتطبيـع عددٍ من مجتمعات الدَّم المقبولة وغير المقبولة: مجتمع الدَّم الجنسـي، وهو كذلك مجتمع دم قانوني واقتصـادي (الأقـارب والعائلـة، الميـراث والملكيـة)، ومجتمـع الـدَّم الاجتماعي (طبقـة النبلاء، الأمة لاحقًـا)، ومجتمع الدَّم العنصري (الجنس الأبيض والأجناس السمراء)، وطبعًا مجتمع الدَّم اللاهوتي الذي استكشفناه في الفصل السابق. وربما يُختلَـف علـى التجمُّـع الأقـرب إلـى التجريد الـذي يصفه هوبـز (المـال والتجارة بوصفهما «جمْعين» يشكلان دم الليفاياثان)، أي إن كان يقدم للمجتمعات الأخرى نموذجًا أزيح أو اسـتُبدل بالفعل. وسـنرى في الفصل التالي أن هذه الفكرة خدمت الاقتصاد السياسـي خدمة عظيمة وصولًا إلى موسـى هيـس وكارل ماركس اللذين كانا من أوائل من أدركوا طبيعة مصّ الدماء في الدولة الرأسـمالية الحديثة، وهو ما أقصـده هنـا بدولة مصاصي الدمـاء. ولنذكر أن هذه المجتمعـات المختلفة - ومن أمثلتها الحديثة «استهلاك الشباب»، كما يقول روب لاثام، تصورات مقبولة عارضة وليسـت ضرورات جوهرية(٣٠٣). وهي إشارة واضحة إلى الحاجة إلى الدَّم، لكنها ليست في ذاتها عناصر ضرورية لدولة مصاصي الدماء، فهي تنشأ وتبدأ من تكريسٍ بنيويٍّ واسـعٍ للدَّم، تطبيع للدَّم، ومن منطق الاسـتغلال المترتب عليه. وهنا تكْمُن الحاجة لهيمنة دولة مصاصي الدماء الخالية من الدَّم، فتعيش بمجتمع الدَّم وتتغذَّى عليـه، سـواء كان ذلـك المجتمـع هو الأُمَّـة التي تدعمهـا أو الجنس الذي تسـتلبه، وسـواء كان الـدَّم هـو الدَّم الذي تتغنَّـى به أو تريقه أو تطهـره أو تتغذَّى عليه، أو هو «الـدَّم المتفصِّـد» للجسـم السياسـي. وعندمـا يتعلَّق الأمـر بالعِرق يفقد الاسـتثناء

الأمريكي كلَّ مصداقيته، وبلا رجعة (ولو أن هذه المصداقية نفسها ضئيلة إن استحضرنا التاريخ). يمكّننا المنظور الهيماتولوجي من إدراك دائرة أوسع من الاعتماد على مجتمع الدَّم، وهو اعتماد استغلالي بصرف النظر عن درجة الدموية، أي إن المسألة مسألة الدرجة وليست مسألة النوع، فهي مسألة كمّ الدَّم، إن جاز التعبير، أي خط دم متواصل هو الذي يعرف دولة مصاصي الدماء. وأودُّ بشدَّة أن أستقصي أكثر قابلية قياس مجتمع الدَّم، وهو لاحقًا المجتمع الوطني أو العرقي، وأن أنجز هذا بدقَّة شديدة، لكي أبيِّن أن اختلافه عن مجتمع دم قائم على اللاهوت اختلافٌ هشٌّ في أحسن الأحوال، وملتبسٌ في أسوئها، لكنه في كل الأحوال موجودٌ بلا شكٍّ على خط دم متواصل.

* * *

أشرتُ في بداية هذا الفصل إلى المشكلة البلاغية التي يُحدثها الدَّم. وأكرِّرها هنا على النحو التالي: تنشأ مشكلة كلما دار الكلام عن الدَّم. مجرد ذكر الدَّم في أي سياقٍ يعني الإشارة (المجازية وربما الخيالية الخالصة) إلى **علم الأحياء**، أي إلى المعطى الفسيولوجي الأساسي[٣٠٤]. يتحول الدَّم إلى اسم أو استعارة عن الفسيولوجيا، وهذا وصف طبيعي لما هو عضوي ولما هو طبيعي -متغيرًا كان أو غير متغير- لكن الإشارة دائمًا إلى البيولوجي. وهذه صورة مميزة ومتكرِّرة الظهور -في كل الأزمنة والأماكن- للأعقاب والأسلاف، كما أنها تحمل بعض السمات الفسيولوجية أو كلها. بل إن الدَّم يوصَف كاستعارة عن العِرق، «الاستعارة الوحيدة عن الهوية العنصرية التي كان لها ثقلٌ خاصٌّ في مسألة الحقوق والمواطنة الخاصَّة بالشعوب الأصلية، أي العِرق بوصفه دمًا»[٣٠٥]. فقد كان الدَّم ينتمي دائمًا -في أي ظرف- إلى تاريخ الطب (أو إلى سوابقه السحرية») أولًا وأخيرًا انتماءً **حصريًّا**. وكل ما يبقى وراء ذلك مجرَّد تعليق، أو بالأحرى تأويل، مجازي أو رمزي (وهذا انحراف يستوعب داخله تاريخ العِرق بيُسْر شديد، كما رأينا). فالناس في كل مكانٍ وعبر التاريخ كانوا يرون الدَّم في المقام الأول مادةً ملموسةً تجري في العروق، وتتيح معلومات أساسية عن الشخص، فتعرف في هوية الشخص جانبًا قاطعًا، أو بمقياس حاسم. ثم إن الدَّم كان يُتخذ علامة الميراث وناقله. فإن كان من سؤال

هنا، فلن يكون عن الفهم الحرفي للدَّم، وبالتأكيد ليس السؤال هل الدَّم يشارك في صنع فاصل آمن بين الحرفي والمجازي، وليس عن انتماء الدَّم إلى مجال أو ميدان (أو إلى كثير)، أي إلى مجال يمكن **التعبير عنه بوسائط** مختلفة. بل إن السؤال الوحيد -مرة أخرى- هو متى **يصبح** الدَّم (بالطبع الدَّم الحقيقي لا غيره) استعارةً، واستعارة حاكمة. وحتى هذا السؤال لا يكاد يُطرح. فإن أغلب الناس -فيما يبدو- يعرفون أن استحضار الدَّم على نحوٍ لا يتوافق مع توقعاتهم، إذا سُمي المال دمًا، على سبيل المثال، أو قيل إن الطرقَ هي شرايين الدولة [دم حياتها]، أو إذا وُجد السواد في قطرة دم واحدة، عرفوا أنها مجرَّد «صور بلاغية»[٣٠٦]. الدَّم في هذه الحالات وغيرها **ليس** دمًا حرفيًّا، ليس الدَّم الحقيقي، ليس المادة الملموسة التي تجري في العروق. وهذه المعرفة مستقرة؛ بل إن كل شيء يشير إلى أننا كنا دائمًا نعرف ما **حقيقة** الدَّم، بل ما كان دائمًا من قبل. لكن ما نبهنا سبينوزا إليه (الذي تؤكِّده مقولة الدوران في سياقنا هذا) هو عَرَضية هذا الفهم مع اعتباطية مفهوم أن الدَّم صورة للجمعي، أي جمعي. فليس السؤال إذن ما الدَّم؛ بل ما صلة المجاز **المرسل** بين الجزء والكل في تاريخ الدَّم إذا اتضح أنه ليس ضمن تاريخ الطب أو تاريخ علم الأحياء أو تاريخ القانون أو تاريخ السياسة. فإن أقررنا هذا، ربما استطعنا إدراك أن تاريخ الدَّم، تاريخه السري المستور، يتضمَّن حقيقة العلاقة المجازية بين الجزء والكل كالعلاقة المتضمَّنة في الفهم الجمعي[٣٠٧]. والأهم أننا ربما نتساءل عن اختيار هذا «الجزء» الخاص الذي يمكن أن يكون الدَّم أو لا يكون عند الإشارة إلى الكل، أي العائلة والعشيرة والقبيلة، ولاحقًا العِرق والطبقة والأُمَّة مع العمليات التي يعتمد عليها في عملها (الإنتاج والدوران والاستهلاك). لا يسع أي تاريخ دم تجاهل هذا، ولا أي تاريخ لقاعدة القطرة الواحدة. وحتى إن عدنا إلى هيرودوت (كما سنفعل في الفصل الرابع)، فلن يسعنا إثبات أن «الدَّم»، «الدَّم المشترك»، استُخدم قطُّ للتمييز بين الهيلينيين وغيرهم. بل إننا نعلم أن اليونانيين كانوا يميزون أنفسهم عن الجميع على أساس اللغة والعادات، ويفقد الدَّم -بأي معنى في هذا السياق- قدرًا كبيرًا من الأهمية التي نسبناها إليه بأثر رجعي[٣٠٨]. وإن حقيقة وجود اختلاف أو فاصل بين الدماء هي -فيما أعتقد- الأَوْلَى بالاهتمام، ليس لأن الدَّم صورة للجمعي فحسب؛ بل لأنه موقع تمييز حاسم بين الجموع، وبين

مجالاتٍ مثل القانون والعلم والاقتصاد أو السياسة. فهنا فقط يكتسب عدد القطرات اللازمة لإحداث الاختلاف أو نفيه أهميةً.

إن ارتُكب خطأ تاريخي، ولا يزال يُرتكب، إن استُخدم الدَّم لمدة طويلة كدالٍّ مميزٍ على البيولوجيا أو الحقيقة المادية، وكذلك للإشارات الجمعية (من العائلة إلى الأمة وما بينهما)، إن وُجِد الدَّم في كل مناطق الوجود، فإن السؤال الذي يبرز لا يقتصر على مصدر الخطأ، بل سيشمل أسباب بقائه. والأهم من هذا احتمال أن يكشف لنا ذلك الخطأ نفسه من نكون، رغم أننا نُصر دون أن ندري على استكشافه، ومن ثَمَّ إطالة بقائه، وسأتناول هذا بالتأكيد. لكنني لا أطرح هنا تفسيرًا عِليًّا. فلقد بيَّنتُ بالفعل أنني أهتمُّ أكثر بلحظة مختلفة كاشفة، وربما كانت تأسيسية في «تاريخ الدَّم السري». فهو سريٌّ لأنه سيظهر لاحقًا في إحدى سلاسل نسب ما سيُسمَّى بعد ذلك (دون تنافر زمني) «العنصرية». ولا تظهر هذه اللحظة كإحدى اللحظات الاستثنائية التي انفجر فيها «هوس بالدَّم» مع أشياء لاعقلانية «إثنيَّة» [عرقيَّة] أخرى. أقصد أن ما سأناقشه فورًا ليس بسرٍّ وليس بجديدٍ أو مجهول، لكنه لم يُستدع ليجعل الدَّم مفهومًا، ويكشف السُّبل التي أتاحت ظهور الدَّم، كأنه شيء حقيقيٌّ. وهي لحظة أودُّ أن أقول إنها جزءٌ من تأملاتنا في قاعدة القطرة الواحدة، لحظة يصبح الدَّم فيها علامةً عمليةً على الاختلاف، وإشارة سياسية لاهوتية، وموقعَ تنافر مفرط بين الكيانات الجمعية.

فلا عجب أن ما أريد أن أختم به ليس له علاقة مباشرة بالعِرق أو بعلم الأحياء أو حتى بالطب[٣٠٩]. واسمحوا لي أن أؤكد أنه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالدَّم. أقصد بهذا أن الدَّم يمكن فهمه **حرفيًّا** دون حتميَّة استدعاء المصادر البلاغية لمجالات الوجود أو العلم الراسخة (العِرق والبيولوجيا والطب والثقافة). وعلى العكس من هذا، **يجب** على المرء أن يفهم الدَّم حرفيًّا، ويفعل هذا خارج هذه المجالات، مع عدم اكتراث مقصود بها. لم أزل أقول إن فهم دولة مصاصي الدماء وحدودها يفرض النظر في الدَّم، الدَّم الحرفي، الدَّم المادي، المادة الأساسية اللاهوتية التي تصل بين المجالات التي تبدو غير ذات صلة بالدَّم الحرفي (المفهوم فهمًا ضيقًا). وأعترف أن جزءًا مني يتمنَّى لو لم يوجد دليل حرفي بالمعنى الدقيق، دليل دموي

إلى هذه الدرجة، لكنه -كما سنرى- سيمكِّننا من تحقيق خطواتٍ واسعةٍ في طريقنا إلى أحد تواريخ قاعدة القطرة الواحدة، وهي قاعدة لم تُلغ إلى الآن خلافًا للأدلَّة الحكومية الحالية، ولم ينكمش نفوذها. إن إمبراطورية الدَّم -دولة مصاصي الدماء- لم تزل بين أيدينا أو أمامنا.

أتحدَّث عن ثورة، ثورة تؤرَّخ عادةً بسنة ١٠٥٨م (أو ١٠٧٥م، وربما ١١٢٢م. لكن اسمحوا لي أن أترك أمر التأريخ الدقيق للمؤرخين)، هي التي أحدثت المشكلة اللاهوتية السياسية بشكلها الذي تواصل دون حلٍّ. وقعت الثورة مع بداية ظهور إمبراطورية الدَّم. وربما قلنا إنها وقعت بوصفها إمبراطورية الدَّم، هكذا. ينسب هارولد بيرمان Harold Berman لهذا الحدث المهم «تشكيل التراث القانوني الغربي»، فيقول شارحًا إن «كل الأنظمة الغربية الحديثة نشأت في منتصف القرون الوسطى»[٣١٠]. والأهم أن «الثورة البابوية ولدت الدولة الغربية الحديثة» (١١٣). فقد حوَّلت المسيحية إلى «برنامج سياسي وقانوني» (٥٢٨). وليس هذا ادعاءً مرسلًا. يصف الباحث الألماني الرصين جيرد تيلينباخ Gerd Tellenbach آثار نزاع الترسيم[أ] (هكذا تُسمَّى ثورتنا، الثورة البابوية)، «ثورة كبرى في تاريخ العالم» أقامت ملكًا جديدًا، بل إمبراطورية، للكنيسة في العالم الأرضي[٣١١]. ويرى تيلينباخ أنها «التحوُّل الأكبر -ومن المنظور الروحي ربما التحوُّل الوحيد- في تاريخ العالم المسيحي الكاثوليكي» (١٦٤). فبها أُدخِل العالم إلى الكنيسة، وجعلت النفوس الرائدة في العصر الجديد هدفها إنشاء «النظام الحقّ» في هذا العالم المسيحي المتَّحد (١٦٤). كان هذا أيضًا «أول عصر للدعاية في تاريخ العالم» دفع الكنيسة -أي العالم المسيحي الغربي- إلى طريق تنصير العالم، وكانت بالفعل مهمَّة تاريخية عالمية[٣١٢]. وأعجل بالردِّ على تساؤلات محتملة، فأقول إن ما نشأ كان بالطبع إمبراطورية عارضة. لم يكن أحد ينتظر أو يتمنَّى أن تكون هكذا. فقد ظهرت في نوبة غيابٍ للعقل. وكما يصفها تيلينباخ، فإنها «مدهشة في فجائية ظهور الأفكار الأولى لنزاع الترسيم» (١١٠). فمع الأحداث التي عجّلت بظهور

(أ) أي النزاع بين السلطة السياسية والكنسية حول من يتولّى ترسيم كهنة الكنيسة: الإمبراطور أم البابا. (المترجم).

النـزاع، كانـت الأفكار التي نشـأت معـه «غير مهمّة مـن منظور الكنيسـة المعاصرة واعتباطيـة مـن منظـور المؤرخ المعاصـر» (١٠٨). ومع ذلك، ما من شـكٍّ في أنها كانت ثورة تاريخية عالمية، أحدثت انكماشًـا ضخمًا في السـلطة اللاهوتية للملك والإمبراطـور، وميزت تمييزًا أقـوى بين المدينتَيْن الأغسـطينيتَيْن، وأتاحت تداخلًا أنشـط وأوسـع نطاقًـا بينهمـا، وهو التداخـل الذي يزداد نشـاطًا واتسـاعًا للكنيسـة في الحياة الدنيا.

> هكـذا تعـزَّز المعتقد القديم في نعمة خلاص الأسـرار المقدَّسـة بقـوة جديـدة ظافـرة، وبهـا تعـزَّزت المفاهيـم التراتبيـة القائمـة على إدارتها. نشأ عن هذا اعتقاد بأن شعوب الغرب المسيحية تمثل مدينة الـرب الحقَّة، وبذلك صار بوسـع قادة الكنيسـة التخلـي عن نفورهم القديم من شرِّ أهل الدنيا والشعور بأن مسؤوليتهم إعادة ترتيب الحياة الأرضية وفقًا للمنظور الإلهي (١٦٣).

بالإضافـة إلى «الأفـكار الكاثوليكية العتيقة» عن الاسـتقامة والتراتبية والمكان الصحيـح لـكل فـرد أمام الـرب، أخذت آثـار أفكار وحـركات أخرى فـي الظهور. والمؤكَّـد أنـه «مـن الخطـأ معاملـة هذه الأفـكار والأفـكار المرتبطـة بهـا كأنها من مكتشـفات القديس أغسـطين أو أيٍ من الآباء الأوائل أو السـعي إلى التتبُّع الدقيق للمراحل التي يفترض أن [البابا] غريغوري [السابع] ورثها» (١٦٥). والواضح أن التطورات المعنيَّة «لم تكن لتحدث لو لم يسبقها تشكُّل مجتمع مسيحي في أوروبا بيـن القرنَيْـن الخامس والحادي عشـر»[٣١٣]. فما إن اكتمـل تكوينه حتى صار للدَّم -قطـرات وأنهـارًا أو فيضانات- دور كبير. بإيجاز، إن الدَّم هو ما يسـتحضر عندي مقولة توماس ماستناك Tomaž Mastnak التي تفتح آفاقًا جديدة وإن لاقت تجاهلًا واسعًا، ويستحضر بُعْدًا أقلَّ بروزًا في الثورة البابوية[٣١٤].

يقول ماسـتناك شـارحًا: «كان التراث الكنسي ينفر من إراقة الدَّم. وكان البغض الكنسـي للـدَّم مبـدأً حاضـرًا دائمًا فـي كتابـات الآباء والتشـريع المجمعـي»[٣١٥]. والمقصود بهذا أن القتل -أي سـفح الدَّم حسـب اللغة الكتابية الموروثة- بصرف النظر عن الشخص والظروف، كان يُعَدُّ خطيئةً. «فحتى قتل الوثني هو قتل إنسان»،

بمعنى أن هذا حكم صارم شديد لا لَبْسَ فيه. «فمن القرن الرابع عشر إلى القرن الحادي عشر كانت القاعدة أن تفرض الكنيسة إجراءات تعزيرية على من يَقْتُلون في الحروب، أو على الأقل فهم يؤمرون بالتكفير» (١٦). وقد وصف أحد البابوات الأساقفة الذين ينخرطون في الحرب بأنهم «كهنة كاذبون»؛ لأن «أياديهم 'ملطَّخة بدم البشر'»، ووصف آخر «دعاة الحرب» بأنهم «أبناء الشيطان» (١٤). فماذا تغيَّر؟ صار الاستثناء القاعدة، ونشأت قاعدة مختلفة. إننا نتحدَّث عن ثورة. فما حدث أن فكرة الحرب صارت مشروعة، أي صار العنف وسفك الدماء **مسموحًا به** وليس شيئًا مستحيل التفادي أو مدانًا إدانة صريحة. ومن السهل جدًّا إلقاء اللَّوم هنا على البابا غريغوري السابع، فهو البابا «الذي صار الإصلاح الكنسي بعده وحتى الآن مسؤولًا عن التغيرات العميقة في الاتجاه المسيحي نحو حمل السلاح»، التي تنطوي عليها فكرة «الحرب المشروعة» (١٨). ولقد ساعد اثنان من خلفائه في هذا، وهما: ألكسندر الثاني، وإربان الثاني. فقد كانا شريكَيْن في صُنع الجريمة الكاملة التي لم تكن خاليةً من الدَّم على الإطلاق. ولقد انضمَّ آخرون إلى مساعي الشعب المسيحي الناشئ. لكن أخطر التغيرات وقع في عام ١٠٥٤م (وهو عام جدلية البنوة[أ] الذي كرَّس الهوَّة بين الكنائس الشرقية والغربية) في مدينة ناربون[٣١٦]. وقد سبق «مجمع السلام» هذا قاعدة تثبت بغض الكنيسة للدَّم «فتحرّم سفح الدَّم الإنساني». لكن وبإيجاز، فإن المجتمعين في ناربون «استبدلوا بكلمة الإنساني كلمة المسيحي»[٣١٧]. ولقد أعلنوا بشكلٍ فيه إطناب واضح أن «المسيحي لا يقتل مسيحيًا، ومن يقتل مسيحيًا فلا شكَّ أنه يُريق دَمَ المسيح» (37 & 37n215). كانت تلك خطوة عملاقة بحقٍّ، إن لم تكن بالضرورة بالنسبة إلى الإنسانية، فهي كذلك على الأقل فيما يخص الرب. قبل ذلك كان يُعتقد -كما قال ألكسندر الثاني- أن «الرب لا يرضى عن سفح الدماء ولا يفرح بهلاك الشرير»، ورغم أن «كل القوانين -الكنسية والعلمانية- تحرّم سفح الدَّم الإنساني»، فقد صار الآن ممكنًا إعلان تمييز جديد **بين الدماء** وممارسته وإنفاذه[٣١٨]. فلم تكن الخطوة الكبرى تحتاج إلَّا إلى دفعة إضافية بسيطة واحدة. ولقد كان لأوربانوس الثاني الفضلُ فيها. ففي عهده «صار استخدام السلاح مسموحًا، بل **محل تكريم**»، لكن

(أ) أي بنوة المسيح، والإجابة عن السؤال هل المسيح ابن الله، وبأي هيئة وتفسير؟ (المترجم)

ضد من؟ ضد جيش الكفار، طبعًا. صارت الحرب «ضد أعداء الرب» سريعًا «مجلبة للشرف»، فهي «بأمر إلهي» (٥٠). من هنا اتخذت الأمور منحًى دمويًّا سريعًا متصاعدًا. ومن هنا بدأت تسقط الرؤوس طوال الطريق إلى القدس، ويصف أحد السجلات التاريخية القروسطية هذا بقوله: «خاض الرجال في الدَّم الذي بلغ ركبهم وركابهم». وليس هذا بحدث مفرد في التاريخ بالطبع؛ لهذا يضيف الكاتب بُعْدًا فريدًا على «المدى الطويل»، وهو تحديدًا: «أن هذا كان حكمًا عادلًا ورائعًا من الرب بأن يمتلأ بيته بدم الكفار؛ لأنه عانى طويلًا من كفرهم وإساءتهم»[٣١٩]. وهكذا صار «سلام الرب» («المسيحي لا يقتل مسيحيًّا، ومن قتل مسيحيًّا فقد أراق -بلا شكٍّ- دَمَ المسيح) سببًا في نشأة صورة جديدة مستحدثة من مفهوم التدخل الرباني، وهو تدخُّل مسيحي لدعم الانخراط الجديد العميق للكنيسة في دنيا الناس الذين فُرِّق بينهم حديثًا. «سمِّه سلامًا كالحرب على الإرهاب» (٩٥). والأهم من هذا -في سياقنا على الأقل- أن صفة المسيحية التي بدأت لتوها في التشكُّل «من بين الشروط العديدة للحركة الصليبية» كانت الآن في طريقها إلى مرحلة الاكتمال. فقد كرَّست نفسها بوصفها «الشعب المسيحي المتَّحد تحت سلطة البابا العليا ... المترابط [في] مسعى دنيوي مشترك وجيش مشترك ... للقتال من أجل الرخاء المشترك» (٩٢-٩٣).

كان أوربانوس الثاني -»كسابقيه من صنَّاع السلام»- تحدُوه النوايا الطيبة (ولقد تصادف أن أحد النقَّاد انتقد ماستناك نقدًا جائرًا فيما أعتقد؛ لأنه رفض قبول القول بأن الغربيين المرتبطين بالحملات الصليبية -اسمحوا لي أن أكرِّر العبارة المُصاغة ببراعة: «لم يكن الغربيون المرتبطون بالحملات الصليبية»- حسني النيَّة قطُّ»)[٣٢٠]. فهذا البابا أيضًا «أدان حروب قتل الإخوة في الغرب» (٩٤). أما الشيء الذي لم يكن يطيقه، بل لم يتصوَّره، فكان إراقة الدَّم المسيحي. هكذا انقسم العالم، وقد كان حزنه الدائم أن «الدَّم المسيحي الذي خلَّصه دم المسيح قد سُفح». يقول ماستناك إن ما كان يعبِّر عنه هو نوع من «أخوة الدَّم، أو تأسيس الوحدة المسيحية في الدَّم» (٩٤). وأكرِّر أن هذا كان بحسن نيَّة، كله باسم الحب، أي إن لم يكن حب الدَّم (الواقع أن الأمر يعتمد على أي دم، أليس كذلك؟). لهذا كتب جون

أوف سالزبيري أنه يمتنع عن وصف من كانت «مهنتهم المعتادة سفك الدَّم الإنساني» من «يشنون حربًا مشروعة: «رجال دم»؛ لأن [الملك] داوود نفسه وُصِف بأنه رجل دم، ليس لأنه دخل حروبًا مشروعة؛ بل بسبب أوريا الذي سفح دمه غيلةً[٣٢١]. وهكذا تستطيع أن تسفك الدَّم باسم الحب ولا توصَف بأنك رجل دم. أو أن سفح الدَّم الذي ليس دمًا (ليس دمًا حقيقيًا، أي ليس دمًا كالدَّم المسيحي) يجعلك تدخل في الأخوية. وتستطيع أن تصبح أو أنك أصبحت بالفعل إنسانًا بدمٍ مختلفٍ؛ لأن «مادة هذه الأخوية هي الدَّم، قرابة دم الدين. وما إن امتلأ الدين بالدَّم، لم تبق إلَّا خطوة قصيرة على إباحة دم الكفار. أو إذا كان الإيمان في الدَّم، فإن الكفر يستنزف بسفك الدَّم الكافر» (١٢٦). والكنيسة التي طالما «اعتبرت سفح الدَّم مصدر دنس، تشجِّع الآن على سفح الدَّم -الدَّم غير المسيحي- كوسيلة تطهُّر. عندما أرست الكنيسة بالصيغة الإصلاحية هيمنتها على العام المسيحي، شنَّ العالم المسيحي هجومًا عسكريًا ليكرس هيمنته على العالم» (١٢٩). وكان برنارد أوف كليرفو واحدًا من الذين قرروا الانضمام إلى المجهود الحربي المسيحي، وإضافة شيء جديد إليه تمثَّل في مذهب 'قتل الشر' الملائم للسياق الذي استحدثه. أخذ برنارد يردِّد أن «جندي المسيح آمنٌ حين يقتُل، وأشد أمنًا حين يُقْتَل. فإن قُتل كان لخيره، وإن قَتل فهو يفعلها من أجل المسيح»[٣٢٢]. بعد ذلك يأتي آخرون من بيير دوبوا حتى كاثرين أوف سيينا ليؤيدوا جنودنا ويضيفوا يدَ عونٍ أخرى. لكننا لم نَرَ شيئًا بعدُ. فهذه مجرَّد بداية، فإن القربان المقدَّس ومبدأ تحوُّل جسد المسيح قادمان. فهذه ومعها بضع خطوات إضافية كانت لازمةً حتى يصير الدَّم المسيحي منفصلًا تمامًا ومتميزًا، حتى يصير «دمًا عجيبًا» ونقيًا، كما تصفه كارولين ووكر بينوم (مع ذلك، يجب أن أذكر أن بينوم تكتب عن مرحلة لاحقة ولا تشير قطُّ إلى عمل ماستناك). وعند هذه المرحلة يتوقَّف المرء ليتساءل مع كاثرين أوف سيينا: «مَن غير المسيح ينقذ الأرواح بسفك الدَّم، لا سيما دم الآخرين؟». وهنا أيضًا فيما أرى «يكْمُن سِرٌّ»، سِر «أُدخل في سياق الحملات الصليبية، وهي نفسها تُعَدُّ سرًا» (٣٤٥). وللمرء أن يتساءل أيضًا: كيف لسفك الدماء أن يصير إنقاذًا للأرواح - دم الآخرين وأرواحهم أيضًا؟ لكننا متأكدون من شيء واحد: لكل قطرة دم أهميةٌ عندما تكون مسيحيةً فقط. فالدَّم المسيحي صائر إلى انفصالٍ تامٍّ، وإلى الصلاح

الكامل، والأهم إلى النقاء الكامل، وإن كان معرضًا لكل أنواع الهجوم والتلوث (تقول بورشيا الجميلة محذِّرة ومردِّدة وعد باسينيو السابق لأنطونيو: «إن أنت أرقت قطرة دم مسيحية واحدة ... سيحصل اليهودي على لحمي ودمي وعظامي وكل شيء/ قَبل أن تفقد من أجلي قطرة دم واحدة)[٢٣٢]. فماذا أقول عن دم الآخرين، ماذا بوسعي أن أقول؟ فقد كان في طريقه إلى أن يبدأ الجريان أنهارًا وفيضاناتٍ. أو أنه سيوزن ويكال بالقطرة أحيانًا: قطرة قطرة. ولنذكر بمثالٍ لاحقٍ أنه في أوائل القرن السابع عشر قبل أن تتعمَّق جذور الرقّ في مستعمرات البر الرئيس البريطانية، كانت معاملة الشخص تتوقف على كونه مسيحيًّا أم لا[٣٢٤]، أي بالدَّم. ولم تكن تلك المرة الأولى أو الأخيرة. فما لا يرقى إليه شكٌّ في ذلك الوقت هو وجود اختلافٍ بين الدماء، وأن دمًا منها كان مختلفًا -لنقل اختلافًا جوهريًّا- وأدنى. حدث لهذه الحقيقة أول تحوُّل ضخم في طريقها إلى عالمية مختلة، إلى هيماتولوجيا مُعمَّمة كانت أساسًا لا يناله الشكُّ للسياسة الغربية، أو لنقل المسيحية وإقامة دولة مصاصي الدماء.

الفصل الثالث

رأس المال

(المسيحيون والمال)

«كلُّ صلبٍ يتبدَّد في الهواء، وكلُّ مقدَّس يُدنَّس»[١]. لعل هذه العبارة من أقوى ما يستحضر «روح الرأسمالية» من عبارات **البيان الشيوعي** وشعاراته. وقد اخترت كلمة «روح» بعد تداول. حيث تحمل العبارة شيئًا من «الهونتولوجيا»[أ] التي شرحها دريدا شرحًا مذهلًا؛ ولذلك يجب أن يُقرأ في انتقالها من الاستقرار إلى الغازية إعلان عن تجريدات غريبة وخطوات تقدم في الفكر وأطروحات العلمنة والصيغ والتحولات المجازية والمزيد من التساميات الفرويدية وتقلباتها[٢]. «كلُّ صلبٍ يتبدَّد في الهواء، وكلُّ مقدَّس يُدنَّس». تتفرع عن هذا ترتيبات جديدة، «سلاسل تحوُّر» في عملية طويلة تبدأ -كما يقول ميشيل سيريه- بـ «قانون النار»، وتنتهي بـ «قانون التسامي»[٣]. وطبقًا للأول، «لا يكون الغاز بخارًا في طبيعته، ولا بخار الماء غازًا في أصله». فإن كليهما حالتا **تطاير** يمكن فيهما اكتشاف العنصر الأساسي بالملاحظة الدقيقة. من هنا جاء قانون **التسامي**، وهو الانتقال المباشر من حالة حديَّة إلى الحد الأقصى الأبعد عنها، من الصلب إلى الغاز دون المرور بحالة سائلة/ وسيطة»[٤]. ولا ريب أن ديلوز وغوانتاري Deleuze and Guattari كانا يتفاعلان مع هذا الوسيط المستبعد، مع انقلاباته وتحوراته الإهليلجية[ب] elliptical، كانا يستجيبان للقوة الحرفية وشيوع العبارة؛ إذ كتبا يقولان إننا «نشهد تحولًا للمواد وتحللًا للأشكال، وانتقالًا، إلى الحد أو الهروب من المعالم الثابتة إلى القوى السائلة والتدفقات والهواء والضوء والمادة المطلقة، بحيث لا ينتهي

(أ) أي 'علم' سكن الأرواح الشيء أو الإنسان أو ملازمتها إياه، وبالتسمية تهكُّم ومفارقة. (المترجم)

(ب) تحمل الكلمة دلالة الإضمار الفجائية في التطوُّر الظاهري، وهي تُستخدم أيضًا لوصف الجمل التي سقطت أو حُذفت منها بعض العناصر، وإن حملت معنًى. (المترجم)

جسـم أو كلمـة عنـد نقطة محـدَّدة»[٥]. تسـتحضر عبـارة «تحلل الأشـكال» أطيافًا وأرواحًا عديدة حفظها كتاب مارشـال بيرمان[٦]، بل إنها تزحم وصارت تحتل، إن لم يكن وول ستريت، فأجواء كثيرة بفراغها المنطوي على مفارقات، الذي سرعان مـا تشـحن بثقل معـادن ثمينـة ومعادن أقـل منها قيمـة وكيماويات وغـازات طالما سـمَّمت الهـواء الـذي نتنفَّس والماء الذي نشـرب، بصرف النظر عـن ارتفاع درجة الحرارة من عدمه، وفي الوقت نفسِه تسيل قدرًا كبيرًا من وجودنا الجمعي[٧]. بهذه الطريقـة، وربما غيرهـا، وإن كانت هذه الطريقة وحدها، وبسـبب الدائرة الواضحة الجديدة التي تصحبها، يحظر علينا **البيان الشيوعي** أو يحذِّرنا من مصاحبة ومساكنة الروح وصورها، أي «روح الرأسمالية» الشهيرة، بل «روح الرأسمالية الجديدة»[٨]. «كلُّ صلبٍ يذوب فـي الهواء وكلُّ مقدَّس يُدنَّس». والأغـرب أن العبارة يمكن أن تنقلنا ليس بعيدًا عن الأثيري (وما يصيب وليام كونولي بتسـميته «قابلية التطاير في الرأسمالية») بل قريبًا من «موجة المد الروحية»[٩]. عرفتنا مسرحية غوته «**فاوست**» (وعمـل ألكسـندر سـوكوروف أيضًا) هـذه الأماكن الرطبـة بهذا الـرذاذ الكيماوي الهابـط والتحـرُّكات والتحوُّلات من الهواء الأعلى إلى مجالات السـيولة المعتمة، أو العكـس. يذكرنـا زيغمونـت باومـان بأن «المـواد الصلبـة الذائبة» صـارت تعني مباشرةً «ذوبان كل ما يبقى بمرور الزمن متجاهلًا مروره أو محصنًا من تدفُّقه»[١٠]. وبالتأكيـد يجـب علينـا الحـذر أن تشتّت انتباهنـا عمليـات الأنظمـة الهيدروليكية (المائيـة) أو الذوبـان («تغذيـة ثورة دائمة في الإنتاج وحالـة اضطراب لا تنقطع في كل الظـروف الاجتماعيـة، وحالـة عدم اليقين والسـخط الدائمـة ... كل العلاقات الثابتة سـريعة التجمُّد، مع السلسـلة المصاحبة من التحيزات والآراء القديمة، كلها تُكتسح وكل ما يتشكَّل حديثًا يتقادم قبل أن يتكلَّس»)[١١]. لا يجب أن يشتّت شيء مـن هـذا انتباهنـا عـن التأمل فـي 'الهونتولوجيا'، لكنهـا تتيح لنا التركيـز على أحد أبعادها الأبرز وإن افتقر إلى التنظير (أو أفرط في تاريخانيته)[١٢].

بين اللَّحْم والروح، بين الصلب واللطيف عن طريق السيولة، توجد الرأسمالية وروحهـا أو أرواحهـا. وبهذه الروح يُسـهم جيه. كيه. غراهام جيبسـون J. K. Graham-Gibson بمثالٍ قريـبٍ، فيبـرز «سـائل الرأسـمالية المنـوي –أي رأس المـال

(أو النقـود)- الـذي يمثـل تقليديًـا بدم حياة النظـام الاقتصادي الـذي تضمن حرية دوارنه صحّة الجسد الرأسمالي ونموّه. وبوصفه السائل المنوي، فإنه يكسر حدوده مـن آنٍ إلـى آخـر فيطلق دفقاتٍ مـن رأس المال خارجة عن السـيطرة تتدفّق في كل اتجـاه، حتى تبلـغ تدمير الـذات»[١٣]. فإذا سـلّمنا بأن لهذه التمثيـلات والوجهات وجودًا؛ فإنها ومعها إرادتها السـائلة لا تظهر بشـكلٍ مسـتوٍ بسـيط، رغم أن ماركس نفسه يقول إننا يجب أن نقرأ الكتابة التي على الجدار ونتبع التعليمات ونلزم حرفيّة العلامات. ربما كان ماركس يستحضر إعادة عرض ثوري لخروج بني إسرائيل من مصـر؛ إذ كان يحـذر فـي عام ١٨٥٦م مـن أن «كل بيوت أوروبا عليهـا الآن علامة الصليـب الأحمـر الغامضـة»، ويوضـح ماركـس فيقـول: «التاريـخ هـو القاضـي والبروليتاريـا جـلاده». فـي ذلـك الوقت، أخذ ماركس على عاتقه إعـادة النظر في الثـورات، «ما سُـميت بثورات ١٨٤٨م» ووضعها في إطـار مختلف[١٤]. فقد تولّى وصف الأحداث الدامية نفسها ليس من منظور ترابي مستقر فحسب، بل من منظور التذويب، بل الإسـالة. اكتفى ماركس في هذه المرحلة بوصف ما سُـميت ثورات، وسـيزيد عددها، بأنها «أحداث تافهة»؛ شـقوق وشـروخ صغيرة في قشرة المجتمع الأوروبي الجافّة. لكنها كشفت الهوّة السحيقة. «فتحت السطح الصلب في الظاهر، كُشـفت محيطـات مـن المـادة السـائلة تنتظـر التمـدُّد لتهشـم قـاراتٍ مـن الصخـر الصلـب»[١٥]. يولي ماركس «المادة السائلة» والمصادر القوية وموارد الطاقة الغائرة والمياه الصاعدة التي تحوّلت إلى دم اهتمامًا غير عادي، وكان بهذا بالطبع يستحضر تراثًـا مجيدًا من «الاسـتعارات الطبيعية» في الفكر الاقتصادي والسياسـي[١٦]. كم كان مستشرفًا للمستقبل الذي هو حاضرنا من أكثر من وجه. ولنضرب مثلًا بتيموثي ميتشـيل الذي يستند بالتأكيد إلى ماركس، فيذكرنا بسيولة النفط وتعدُّد استخداماته (حتى إن البعض بلغوا في وصف النفط حدَّ اعتباره «عملة في ذاته»)؛ إذ يعيد النظر في «الصلات التي أُنشئت بين أنواع الوقود الحفري وأشكالٍ من ديمقراطية منتصف القـرن العشـرين، أي الآليـات التي ربطـت الديمقراطية في الغـرب بتدفقات النفط وقيمة الدولار الأمريكي»[١٧]. وهذه لحظة أساسـية، بل تكوينية في سـردية طويلة معقَّدة. لكن المغذيات والروافد كثيرة وسط تحركات رأس المال المستمرة ووقوع ثوراتٍ وتكرارها وتدفقات الدَّم[١٨]. ففي سنة ١٨٤٣م، أشار كاتب عمود صحفي

في غلاسكو إلى أن «درجة حرارة الدَّم تُنظّم باستخدام مؤشر البورصة»[١٩]. وفي السياق نفسِه، نقرأ قول نورمان أو براون الذي يبيِّن أنه رأى بوضوحٍ أجمع عليه أن «الحاجة إلى النزيف جزء أصيل في تصميم النظام»[٢٠].

يستحضر اهتمام ماركس بالموارد الذائبة والغائرة مسردًا آخر. وهو ظاهر الارتباط وربما مُشبع باستغراقه في نطاقٍ من الكائنات المرتشحة والمترعة، كائنات مستترة سوداوية المزاج، ولو أن الارتباط -كما أسلفتُ- ليس خطًّا مستويًا. أشار كثيرون إلى أهمية مصاصي الدماء والزومبي[أ] وعلاقتهم بروح الرأسمالية كما شخَّصها ماركس، وهو ما أشار إليه هنري جيرو Henry Giroux مؤخرًا بعبارة «سياسات الزومبي وغيرها من فظائع الحداثة المتأخرة في عصر الاستخدام الواحد»[٢١]. يتناول لاري ريكلز Larry Rickels ببراعة بعض الوصلات الجامعة لهذه الحلقات والدوائر البلاغية، فيوضح أن «في خطاب ماركس المختلط الاستعارات يذهب مصاص الدماء إلى رأس المال ويحصل المذؤوب على دور الرأسمالي الذي يُدْفع إلى إحلال العمالة الميتة محل العمالة الحية»[٢٢]. تولَّت نيكول شوكين Nicole Shukin الأبعاد المجازية والحرفية لما تسميه «عمليات التمثيل الغذائي السوقية» لـ «رأس المال الحيواني»، التي يعاد بها تدوير «بقايا لحم الحيوانات وعظامها وأحشائها ودمها» مرارًا وتكرارًا وببشاعة، فتنسب الفضل إلى دريدا وآخرين في لفت انتباهنا إلى «عنف سياسيّ حيويّ تمثله القدرة على إدخال الحياة الحيوانية في اقتصاد برزخيّ متواصل يتساوى في عنفه إن لم يفُق عملية إسالة الحياة الحيوانية والتسبُّب في انقراض الأنواع»[٢٣]. يمكن التعرف إلى مساراتٍ تأخذنا من الغازي إلى السائل، ومن السائل إلى الترابي، ثم تعود بنا، من الإنساني إلى الحيواني، من الشبح إلى مصاص الدماء، ومن مصاص الدماء إلى المذؤوب أيضًا. وهنا أيضًا، مرة أخرى، لا يتضح مكان السائل تمامًا، بين المقدَّس والمدنَّس، والمادي والروحي، والمجازي والطيفي. وأي سائل هذا؟ وما طبيعته، إن كانت ثمة طبيعة؟ وليست ميكانيكا الماء هي ما أهتمُّ به هنا، كما هو واضح، ولا «اقتصاد الجسم» ولا «الاقتصاد الحيوي» (كما عند كاثرين غالاغر). أي ليست

(أ) أي الموتى الأحياء بأشكالهم التي شاعت في أفلام سينمائية شهيرة حتى صارت الكلمة شائعةً في الاستخدام العام. (المترجم)

الصلابـة النسـبيَّة لمصاصـي الدمـاء وأثيريـة (غازيـة) الأشـباح، بل الصفة السـائلة الوسـيطة، الإصرار والحضور الدائم الهادئ لعنصرٍ لا ينفكّ يظهر، «يكسـر حدوده من آنٍ لآخر ويطلق دفقات رأس مال خارجة عن السيطرة تتدفَّق في كل اتجاهٍ حتى تبلـغ تدمير الذات» (غراهام-غيبسـون). وربما نبدأ بالسـؤال هـل هذا العنصر، أي الدَّم، عند ماركس وغيره في خطاب الاقتصاد السياسـي وممارسـاته ينتمي من أيِّ وجـه إلى المجـال المجازي أو الاسـتعاري؟ هل الدَّم أحد تشـبيهات ماركس، أي «مجـرَّد» لحظة بلاغية وسـط «المفارقة والحكاية الرمزيـة ورأس المال» كما تقول جينفـر باجوريـك Jennifer Bajorek، أم هـو شـيء مفتعل مقصود بـه التذكير بأن الرأسـمالية مفترسـة بطبعها، وكأننا نجهل هذا؟ ألا يشـهد الدَّم على أثر اكتشـافات وليام هارفي المستمر، وإن نسي، أم أنه يدلل على حتمية اللجوء إلى الأدب وإدخال الطـب عمومًا مسـرد علم الاقتصاد مع الاعتماد المتبـادل بين الطب والمجاز[٢٤]؟ يشـير ريكلـز إلى الاشـتباكات المعقَّدة في هذه المسـارات وغيرهـا حين يكتب أن «التحـوُّل الـذي أتت به إلينا صلة دم مصاصي الدمـاء يذيب تفرُّد الحياة الفردية عن طريـق إطـلاق شـخصيته الاجتماعية أو صورتـه الكاريكاتيرية التي تجـري بموازاة الحيـاة المتحولـة، مثـل التوازي القائم بين السـعر والسـلعة، ويتوافق هـذا مع أحد تشـبيهات ماركس» (٢٦٨). هكذا يتوسـط الـدَّم بين الحَرْفي والمجـازي، ويحوِّل أحدهما إلى الآخر. كما أنه يشـير إلى الذوبان الحرفي للحياة الفردية والاجتماعية وإسـالة الحيـاة الحيوانيـة. لعل مـن الواضح الآن أن مسـألة الذوبـان أو التبدُّد التي يتحـدَّث عنها البيان الشـيوعي لا يمكن قصرها على المجـال البلاغي أو المجازي ولا استبعادها باعتبارها تجريدًا متكلسًا[٢٥]. فهنا أيضًا «تنزف» الدلالات المباشرة والإيحاءات وتختلط[٢٦]. بمعنى وجود دوال، كما تقول شـوكين: «قدرتها الفريدة علـى المحـاكاة تعمـل عمل المفصـل الذي يسـمح للخطابـات القويـة بالتقلُّب أو بالتأرجـح بين اقتصادات المعنـى الحرفي والمجازي»[٢٧]. والحد الأدنى بالنسـبة إلينا هنا أن التدفقات الكاسـحة لرأس المال تتأرجح بين الحيوان والروح، وبالمثل بين التراب والهواء والدَّم، وكذلك داخل الصور البلاغية والأشياء التي ربما تجذب انتباهنـا أو تجـرّده أو تشـتّته (أي مصاصـي الدمـاء والمسـتذئبين والحيـاة الفرديـة والصور الكاريكاتيرية والحياة الاجتماعية والحيوانية ومستقبلها جميعًا).

لكن المدهش أن الدَّم -ظاهرًا أو مستترًا- يبدو ذا طبيعة مختلفة تمامًا في هذه التصورات المخفاة بصورٍ كثيرةٍ أو الطافية. ذلك أن الدَّم عنصر يشبه الهواء -أو الروح- ويختلف عنه في آنٍ واحد. ويجب قطعًا فهم الدَّم أو تصوُّره طبقًا للسياقات البلاغية وعلى أساس البروتوكولات المادية (أو المثالية) التي قابلناها ضمنًا حتى الآن. لذلك ربما يسهل علينا النظر إلى الدَّم بالمعنى الحرفي والإقرار بأنه الشيء الذي يذوب فيه كلُّ صلبٍ ويعمل بموازاة الزمن أو يتسبَّب في تدفُّقه ويسرع به وبما يحمل من عواقب مثل تدفُّق رأس المال. فلنا أن نقول: الدَّم مقابل النفط/ الزيت وأشياء أخرى كثيرة. عند هذا الحد الدقيق الذي يقع بين المادية والمثالية، يجب اعتبار الدَّم عنصرًا ووسيطًا في آنٍ واحد، وليس صورة مستقرة. ولقد بدأت أوحي بأن الدَّم تحويليٌّ أيضًا. فهو ليس مجرَّد نتيجة نهائية لعملية الذوبان، بل هو ما يفعّل عملية الذوبان والتحوّل. بمعنى أن الدَّم ليس الشيء الذي يذوب فيه كلُّ شيء فحسب، بل إنه عامل إذابة. الدَّم يدور ويحوّل الأشياء مثله مثل النقود ورأس المال، ومثل النفط ومثل الثورات. يدور الدَّم ويحرّك كل شيء: من الصلب حتى الهواء، من المقدَّس إلى المدنَّس. لكن الدَّم له تاريخ، ولا يسهل تعميمه ولا تطبيعه. ولن تتحوّل ثوراته/ دوراته[أ] إلى مجازٍ ولن تتعلمن. إن نشأة الدَّم وحضوره الدائم واستمراره، يجعله يبدو كأنه «المادة السائلة العالمية، كأنه شيء جوهريٌّ بسيط غير قابل للتغيير، لكنه ينفجر فيصير كائناتٍ كثيرة يختلف كلٌّ منها عن الآخر اختلافًا تامًّا، ويشبه هذا تصوُّر هيغل»[٢٨]. الدَّم موجود في كل مراحل العملية الرأسمالية (والتحديث) وهو العنصر والعملية. أو كما يقول هيغل، مرة أخرى، يبدو الدَّم كأنه «لا نهائية بسيطة، والفكرة المطلقة [der absolute Begrif] يمكن أن تُسمَّى جوهر الحياة البسيط، روح العالم، الدَّم الكوني [das allgemeine Blut] الذي لا يقطع حضوره الدائم، ولا يعطله أيُّ اختلاف، هو في ذاته كل اختلاف، وهو كَبْت كل اختلاف، وهو ينبض داخل نفسه، لكنه لا ينتقل، يهتز داخليًّا، لكنه في حالة سكون. فهو متطابق مع ذاته؛ لأن الاختلافات من النسيج نفسه، أي إن هذه اختلافات كالعدم»[٢٩]. لم يكن ماركس وحده حين قال بشكلٍ غير مباشر إن

(أ) تحمل كلمة revolution المعنيين، وهكذا يستخدمها المؤلف. (المترجم)

كلَّ صلبٍ يذوب حقًّا في الدَّم، وإن كلَّ مقدَّس يُدنَّس. وهو -أي ماركس- «يصور دوافع رأس المال المسببة للانفصال»، ويبرز الوقائع البدنية في عملية التقديس، وربما وجد طريقةً أخرى لقول جملة «**سيكون دم**» (نستحضر تقسيم فوكو للعصور)[٣٠]، وربما ستكون دماء. وبإيجاز، وبلغة سهلة ممتنعة، يقول ماركس إن الدَّم دين، دين واحد على الأقل. وعليه، فإن روح الرأسمالية -وأنا مدفوع لهذا دفعًا- نوعٌ من علم الدَّم، وهي لاهوت اقتصاديٌّ في صورة هيماتولوجيا.

اللاهوت الاقتصادي

ألم نسمع بعد ماركس وقبله كذلك تداول القول بأن الاقتصاد منقوعٌ في الدَّم، وبأن «كل مالٍ مالُ دمٍ»؟[٣١] هذا سبب واحد على الأقل يفرض تحوّل الاهتمام أو العودة إلى **اللاهوت الاقتصادي**[٣٢]. اللاهوت الاقتصادي هو تاريخ الدَّم والمال، وهو الذي يفسر ما يُنسب إلى المال من فضل وإيمان وإحسان، ولقد علَّق إيجيديوس برنز تعليقًا مفصلًا على هذا الفضل، لا سيما في حضوره الفلسفي والتاريخي المعاصر (لا شكَّ يعبِّر عن هذا أفضل تعبير كتاب «**أسرار عقل المليونير**»؛ إذ يطرح الأنشودة التالية: «أحب الأغنياء! أبارك الأغنياء! أعشق الأغنياء! وسأكون واحدًا من هؤلاء الأغنياء أيضًا!»)[٣٣]. لكن كيف صار المال -»أي جمع المال فوق المال»- هذا «الخير الأسمى»[أ]، الموقع الطبيعي لهذا الغلو في «الإخلاص للدعوة إلى جمع المال»[٣٤]؟ ولكي يحلَّ السلام، البعيد جدًّا دائمًا، أو السلام الدائم، الذي يتفق إيمانويل كانط مع الجميع على أنه يحتاج إلى قوة المال، «ربما كان أوثق القوى التي تحت سيطرة الدولة ... لتعزيز السلام الكريم وللتوسُّط لاتقاء الحرب كلما ظهرت نُذُرها»[٣٥]. بعبارة أخرى، فإن «روح التجارة ... لا تتعايش مع الحرب»[٣٦]. ألا تصدق هذا إلى الآن، رغم أننا نقولها كأننا ننطق بأحد شروط الإيمان؟ ولنسمِّه بتسمية ألبرت هيرشمان: «الآلام والمصالح» (يطرح برنارد هاركورت صيغة قريبة كاشفة، وهي صياغة داخلية

(أ) وهو شعار لاتيني قدَّمه الفيلسوف الروماني شيشرون، ليتوافق مع فكرة الخير في الفلسفة اليونانية القديمة. (المترجم)

محليَّـة، حيـن يكتب عن «العلاقة الاسـتثنائية بين الأسـواق والعقوبـة، أي الترتيب الطبيعي في المجال الاقتصادي، بل التدخل الحكومي في المجال العقابي»[٣٧].

لا شـكَّ أن للحـرب (أو العقـاب ورأس المـال وغيرهـا) معانيَ تتجـاوز الدَّم، وللدَّم معانٍ تتجاوز المال، والعكس صحيح. بمعنى أن الاختلاف بين الدماء أكبر، وكما تقول شخصية سالارينو في مسرحية شكسبير للعدو الاقتصادي شايلوك: «ما بيـن دمائكمـا أكبـر» مـن الاقتصـاد وحـده[٣٨]. الديـن موجـود، من شكسـبير إلى ماركس، من فيبر وبنيامين وتاوني إلى بتال ودومونت، وحديثًا ليوترد وشل وتايلور وغودتشايلد وأغامبين، حيث شغلت الصلة بين الدين والاقتصاد، أو بالأحرى بين الدين ونمو الرأسـمالية الحديثة الطفري، عقولًا كثيرة[٣٩]. بل إن يسـوع نفسه تفرَّد بوضع الاقتصاد أو بالأحرى المال في مركز لاهوته السياسـي، فميَّز بين الله وقيصر علـى وجـه عُملة فضيَّـة[٤٠]. كان التأرجح البنيـوي -وربما القاتـل- الناتج بين الله والمال (عبادة المال) في قلب طرح ماركس المبكِّر عن «كيفية تحوُّل المال إلى قوة عالمية»، وكيفية «تحوُّل المسيحيين إلى يهود»[٤١]. إن «السعي إلى الاستيلاء على الدولة والمال كشـكلٍ من الدين»، يعني أن آخر المُعلِّمين اللاهوتيين[أ] (بعبارة آر. إتش. تاوني الشـهيرة) كان يجري نقدًا مريبًا للدين، أو تحليلًا للاهوت الاقتصادي يُسـمَّى «أحجيـة عبادة المال»، وكذلك «عملية تمثيل غذائـي اجتماعي». و«لم ينبذ هـذا المشـروع قطُّ»[٤٢]. يسـتخدم ماركس، بـل يبرز مفردات اللاهوت المسـيحي (التحـوُّل الجسـدي والتجسُّـد والتحوُّل الدينـي، وبالطبع تقديس الصـور مع إبراز نطـاق تداعياتهـا وصلاتها من الإنقـاذ والتخليص إلى الائتمـان والثقة، من الإيمان والخيـرات إلـى 'بالرب نثق')، ليذكرنا بـأن نقد الاقتصاد السياسـي هـو أيضًا نقد للديـن، وأن الاقتصـاد نفسـه ديـن[٤٣]. لذلـك فـإن أيَّ انتقـادٍ للديـن لا يلتفت إلى الاقتصـاد أو يتركه يواصل توسـيع نطاقه -وهو يأخذ صـورة «العلمانية» اليوم- لن يبلـغ أهدافه. «وكأننا نلغي البابويـة ونترك الكاثوليكية»[٤٤]. إن المال دين، ومن ثَمَّ فإن «مركب الدولة ورأس المال والمسيحية»، كما يقول وليام كونولي، واللاهوت الاقتصادي، هو تاريخ الدين بوصفه اقتصادًا سياسيًّا[٤٥].

(أ) تحمل العبارة دلالة قروسطية؛ إذ ترتبط بمُعلمي الجامعة في ذلك الزمن. (المترجم)

لكن المسيحية، وهي الهدف الحقيقي والواضح لسخط ماركس، ليست كأيِّ دين. ولا يمكن اختزالها في 'لون من الأيديولوجيا العليا' أو الثقافة العالمية واللغة التي تتخذ فيها الثقافات الفرعية أو اللهجات مواقعَ أيديولوجية إذا أردنا الوصف المناسب[٤٦]. ربما لا تكون المسيحية «مرنة مرونة لانهائية»، لكننا يجب أن نتذكَّر أنها تتجاوز أمور العقيدة والأيديولوجيا[٤٧]. إن «المسيحية القائمة بالفعل» -إن جاز التعبير- ستُفهم فهمًا أفضل إن اعتبرنا أنها تخفي نفسها داخل هذا المصطلح العام والمُعمم وتحته («المسيحية دين كل الديانات» كما يقول فرنر هاماشير Werner Hamacher تعليقًا على ماركس، «هي دين التدين نفسه، وتثبت أنها كذلك عن طريق 'تجميع أشد ألوان الآراء اختلافًا في العالم داخل الصيغة المسيحية، والأهم أنها لا تطالب متبعي المسيحية بالمسيحية أبدًا، أو الدين عمومًا، مهما كان الدين'»)[٤٨]. لهذا يمكن وصف اللاهوت الاقتصادي بأنه «المسيحية والرأسمالية» كما يقول ليون روزتشنر وآخرون، والوصف الأدق هو المسيحية في ثوب الرأسمالية أو الرأسمالية في ثوب المسيحية، ويتمدَّد كلُّ مصطلحٍ بطريقة مختلفة ليوسع نطاق الآخر[٤٩]. أي إن اللاهوت الاقتصادي لا يرتبط بجناح اليمين فقط.

من المدهش أن زيادة التركيز على مسيحية «جناح اليمين في أعمالٍ كثيرة مهمَّة، مع هذا التحفظ في موضوع «الرأسمالية والمسيحية» تغامر بالتغافل عن «مسيحيي اليسار» (مقابل اليمينيين أتباع 'جيو ديلوز' الذين يستحضرهم وليام كونولي) وعن تاريخٍ للمسيحية أطول وأعقد، وعن ظاهرة واسعة النطاق، إن كانت ثمة ظاهرة ضخمة، يشتبك معها ماركس وغيره[٥٠]. ولا ننسَ أن اللاهوت الاقتصادي -في نهاية المطاف- يتعلَّق بحالة عالم رأس المال. ولعل من المناسب لفهم هذا استحضار كلام بودلير عن الديمقراطية والقول بأننا «جميعًا لدينا الروح الرأسمالية في عروقنا، كما أن الزهري في عظامنا. لقد أُصبنا جميعًا بالرأسمالية والزهري»[٥١]. وهكذا يرتبط اللاهوت الاقتصادي ارتباطًا وثيقًا بالدَّم، ولهذا يحسن فهمه بوصفه تاريخ ما سماه جاك دريدا *mondialatinization*«العولمة اللاتينية» (وقد ترجمها سام فيبر إلى الإنجليزية باقتدار بكلمة "globalatiniza-tion")[٥٢]. إنه تاريخ ثالوث مخفيّ، عناصره هي: الترجمة وتحوّل جسد المسيح

والتقييم على أُسس مغايرة، صارت به المسيحية «دينًا»، وصار الدَّم مالًا، وصار المال -وهو الإيمان والأعمال- كل ما يهمّ[٥٣]. يصف والتر بنيامين ذلك التاريخ على النحو التالي: «تطورت الرأسمالية كأحد الطفيليات التي على المسيحية في الغرب (يجب إبراز هذا ليس في حالة الكالفينية فقط، بل في كنائس قديمة أخرى)، حتى بلغت النقطة التي تحوّل فيها تاريخ المسيحية إلى تاريخ الطفيلي الذي عليها، أي الرأسمالية»[٥٤].

على مثال شكسبير، وقريبًا من ماركس[٥٥]، قال موسى هيس هذا كله عندما أشار إلى أن الرأسمالية هي تحقُّق «مهمَّة المسيحية»، وقدَّم نقده للمال بوصفه نقدًا للاهوت المسيحي. «المال هو الدَّم الاجتماعي»، أي إن «سِر دم المسيح يظهر هنا أخيرًا بصورة مكشوفة تمامًا». يقدّم التناول [أكل جسد الإله] السري بوصفه التاريخ الطبيعي للمملكة الحيوانية الاجتماعية الدموية. ففي العصور الوسطى المسيحية، كانت عبادة الدَّم -وهي مهمَّة المسيحية- متحقِّقة «نظريًّا ومثاليًّا ومنطقيًّا، بمعنى أن الشخص بالفعل يتناول دَمَ البشر المسفوح والمُهرّب[أ]»، ويفعل هذا في خياله فقط مع دم الرب - الإنسان». إن الدَّم -أي المال- هو موقع أكل لحم الإنسان (أو الرب) الذي تحوَّل إلى لاهوت اقتصادي. يقول هيس إن «سِر اليهودية وسِر المسيحية ينكشف في عالم التجارة اليهودي المسيحي»، فإن المال -مال الدَّم- هو روح الرأسمالية الحقيقية، وقد تحوَّل إلى لحم، وهو تجسد إذابة اللَّحْم والدَّم. فإن عالمًا من الاستهلاك المفرط، والفقر المدقع، والمنافسة الحرة، والأعمال غير المضبوطة بنظام، والتراكم اللانهائي، والمضاربة والاستغلال، حيث التعطُّش إلى الدَّم، هو ما يدفع سوق المال -أي الرأسمالية- لزمنٍ طويل. ويصرُّ هيس على تأكيد اختلاق حرب الجميع ضد الجميع (وليس التحرُّر منها)[٥٦]. ويتفق ماركس مع هذا، فيقول بكل وضوحٍ إنه بالنسبة إلى هذا المجتمع، أي «بالنسبة إلى مجتمعٍ من منتجي السلع، الذي تنشأ علاقته الاجتماعية العامَّة من أنهم يعاملون منتجاتهم بوصفها سلعًا، ومن ثَمَّ بوصفها قيمًا، وبهذه الصورة المادية يقدمون أعمالهم

(أ) للكلمة الإنجليزية alienated دلالات اقتصادية تتعلّق بالسحب وتغيير المسار ونقل الملكية أو الحقوق على نحو خارج القانون غالبًا. (المترجم)

الفردية والشخصية لتنشأ بينهم علاقات وتشكّل عملًا إنسانيًا متجانسًا، فإن المسيحية بعقيدتها الدينية التي هي عبادة الإنسان في المجرد ... لهي أصلح أشكال الدين له»[٥٧].

لا شكَّ أنه يجب رسم فواصل دقيقة تميز الاختلافات التي ستقرر بدقَّة بين **الدماء**. «وحتى نسبر غور العلاقات المعقَّدة والمتغيرة بين الرأسمالية والمسيحية، ينبغي أن نبيِّن كيف تُظهر سمات الرأسمالية المميزة درجةً من عدم التحديد ومساحةً للتوسُّع وإمكانية التطوُّر»[٥٨]. وعلينا كذلك أن ندرك أن الدَّم إحدى سماتها المميزة، أي إنه عنصر أساسيٌّ حاسم، وندرك كيفية هذا. إن تحوُّل جسد المال اليوم وتاريخه المسيحي -أي تحول الدَّم إلى دماء ثم العودة- الذي كان واضحًا جليًّا في القرن التاسع عشر، يبدو أنه قد صار خفيًّا («التجارة سلام»). ونجمل فنقول: إن تاريخ اللاهوت الاقتصادي هو أيضًا تاريخ جماعات الدَّم، تاريخ العِرق الذي تناولناه في الفصول السابقة. ولكن مع انتشار طقس القربان المقدَّس في القرون الوسطى، حدث تحولان حاسمان متعارضان قطريًّا، لكنهما متداخلان كُل التداخل. يمكن وصف أحدهما بأنه امتداد لعملية التجسُّد أو التخثُّر، والثاني بأنه حدوث ذوبان أو إسالة. أي إن أول ما يحدث أن «يأخذ خبز المناولة غالبًا شكل عملة مختومة تشبه النقد الإلزامي[أ] التي تعتمد على الكاهن الذي تعمل كلمته عمل السِّحْر، فتحول الخبز عديم القيمة إلى جسد المسيح الذي لا يُقدَّر بثمن»[٥٩]. صارت الكلمة لحمًا وصار اللحم مالًا (لم يعُد يُسمح للمسيحيين بتناول النبيذ، وصارت رقاقة الخبز النوع الوحيد الذي يُسمح للمسيحيين بتناوله). لا شكَّ أن الأصول الدينية للمال تعود إلى بدايات التاريخ الأولى، لكن التحوُّل الفريد لدم المسيح إلى شيء أهم يقصد بالعبادة قد أثَّر في الصلة القديمة أيضًا بين الدَّم والمال. وهكذا، فإن «التغيُّر التاريخي الحاسم» الذي وقع مع نزع الحداثة صفة المادية عن المال واختراع «المال الإلكترومي»[ب] يمكن أن يوضع على خطٍّ

(أ) النقد الإلزامي أو الحكومي أي الذي جعلته السلطة مالاً ولو لم يكن له غطاء من الذهب أو نحوه. (المترجم)

(ب) الإلكتروم: سبيكة من الذهب والفضة مع غيرهما من المعادن مثل الرصاص، كانت تُستخدم في صناعة العملات وغيرها من الصناعات. (المترجم)

متواصلٍ مع ذلك التحوُّل القديم في تاريخ المال وداخل اللاهوت الاقتصادي على شكل سلسلة من «العمليات التي نقلت العالم المسيحي من عصر العملات الإلكترونية [المعدنية] إلى عصر المال الإلكتروني»[٦٠]. من «الأصول السائلة» في ألمانيا القروسطية التي وصفها فالنتين غروبنر وصفًا دقيقًا («في القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر، وفي وقتنا الحالي يعني الفعل الألماني *schnecken* تقديم هدية وصب سائل»)[٦١]، وصولًا إلى عبارة «المال القذر» عند لوثر، ومن دورة وليام هارفي مرورًا بخيال المذهب التجاري والمذهب الفيزيوقراطي وصولًا إلى كتاب «المُسال» Liquidated لكارين هو Karen Ho، لا يمكن اعتبار تدفقات الدَّم في الفكر والممارسة الاقتصاديين مجرَّد مصادفة[٦٢]. بل على العكس، فإنهم يكشفون لنا الأهمية الكبيرة لطقس القربان المقدَّس في التاريخ الاقتصادي، خصوصًا إذا استحضرنا مثلًا تأخُّر ظهور أسطورة الكأس المقدَّسة (أحد تفسيرات الأصول التأثيليَّة المهمَّة يقول إن عبارة Holy Grail، أي الكأس المقدَّسة Saint Graal، مشتقَّة من sang real، أي دم يسوع الملكي)[٦٣]. وفي وصف مارك شل القريب من هذا، ينشأ العالم المسيحي ضمنًا بوصفه موضوعَ علم الاقتصاد، وقد صار هكذا عن طريق الدَّم. وهكذا، ربما يمثل الدَّم مرحلة وسطى في تاريخ نزع الصفة المادية عن المال وتحوُّله إلى روح وتحوُّله إلى أطياف (كما يبيّن دريدا) هذه المرحلة مسيحية الجوهر، تصور دم المسيح قبل الروح، والدَّم في صورة الروح (أو النبيذ)، كأساس للاهوت الاقتصادي. إن تلك المرحلة -وهل هي مجرَّد مرحلة؟- هي إسالة/ إذابة المال. ويتفق أن كلمة النقود في الفرنسية هي liquide، أو espèces، والثانية هي الأقرب لمفهوم القربان المقدَّس[٦٤].

كان التحوُّل الثاني الذي أحدثه انتشار طقس القربان المقدَّس، وما يحيط به من عبادة الدَّم، هو دوران دم المسيح (بالمعنى قبل الحديث) -وهو تاريخيًّا أول دم نقيّ في التاريخ الإنساني- في مجمل الجسد السياسي المسيحي الحديث التكوين والعضوي والحالّ [مقابل المتجاوز][٦٥]. ومع انتشار الطب الجالينوسي وصعود مفاهيم علم الأجنَّة الأرسطية المتمركزة حول الدَّم، شهدت ما تُسمَّى بالعصور

الوسطى انضمام المعرفة الطبية إلى ادعاءات النَّسَب على أساس سلاسل الدَّم (مع ترسُّخ تحوُّل مفاهيم القرابة إلى صلات «دم»، وكأن الدَّم محور سلسال النَّسَب الطبيعي)، وبذور ما صار التفكير العرقي «العلمي». ما كان يحدث هو توحيد المجتمع المسيحي كله في مجتمع دم، أي في كلّ عضويّ حالّ[٦٦]. وأهم ما في الأمر هنا أن الدَّم المسيحي صار مميزًا تمامًا، صالحًا تمامًا -ونقيًّا تمامًا فوق هذا- وإن كان معرضًا للتلوث/ للهدر («إن أنت أرقت قطرة دم مسيحية واحدة...»). وهكذا، فقد أُعلنت نقلة مماثلة في الاتجاه المسيحي نحو المال، فقد صار الدَّم -الدَّم المسيحي- يُقدَّر بقيمٍ مغايرةٍ. كان الدَّم موضع حُرمة صريحة ومعه ثنائية اللَّحم والدَّم (الجسدي مقابل الروحي) والقرابة والمال، لكن الدَّم الآن صار حاملًا لتقييمٍ إيجابيٍّ جديد[٦٧]. صار الدَّم الأرض أو ما تحت الأرض التي سيرسم عليها خطوط التمييز العميقة والبارزة بين الدماء. و«تحت السطح الصلب ظاهرًا كُشفت محيطات من المادة السائلة لا ينقصها إلَّا التمدُّد لتهشم قاراتٍ من الصخر الصلب وتجعلها شظايا»[٦٨]. أما غير المسيحيين فقد صاروا حملة التلوث، الظالمين المعادين مُدنسي الدَّم المسيحي. شهدت هذه الفترة صعودًا مفرطًا للقلق على دم المسيح، وهو دم كان يتدفَّق ويفيض في كؤوس أوروبا وعلى جدران كنائسها ومن عيون قديسيها وتماثيلها وغيرها من الآثار الدامية، وهو دم كانت تتحرَّق له الناسكات شوقًا، وشهدت القلق على الدَّم المسيحي عمومًا. فلا عجب أن تكون هذه الفترة نفسها هي التي شهدت الاختلاق النهائي للعدو الاقتصادي. وفي الحالتين، كان اليهودي بالطبع صورةَ هذا القلق المزدوج: الدَّم والمال[٦٩]. ولا حاجة للمزيد من التفصيل في هذه التوليفة المعروفة، إلَّا أن أشير إلى غرابة غياب البحث في أهمية تداعياتها المتعدية. الدَّم واليهود والمال هي العناصر الثلاثة التي توجِّه الخطوط الرئيسة في هذا الفصل، فهي معًا أبقت على فضول (أو عداوة) «أبحاث» لا حصر لها تركِّز بالأساس على موضوعات معاداة السامية من مال دم يهوذا إلى دم المسيح الذي على رؤوس اليهود وصولًا إلى أعمال المراباة ثم اليهود تجَّار المال وتجَّار الدَّم، بل مخترعي الرأسمالية[٧٠]. ومع ذلك، فإن القصة التي تحكيها كلُّ هذه الأشياء قصة واضحة كلَّ الوضوح، وهي قصة ثنائية أخرى ليس لها حضور فوريٌّ، أي ثنائية المسيحيين والمال[٧١]. إن الهوس المسيحي باليهود

والربا، واليهود والمال، وهو تاريخ طويل من التصورات السلبية عن المال داخل لاهوت مسيحي، هوسٌ المسيحية هي موضوعه وبطله الرئيس[٧٢]. بمعنى أن الدَّم اليهودي كان دائمًا أقلَّ أهميةً وأقلَّ دلالةً من الدَّم المسيحي، ليس أكثر من مناورة لـ «التفكير» في الدَّم المسيحي. وقد تضاعف تاريخ هذه المناورة أكثر من مرة بتصوراتٍ وممارساتٍ جديدةٍ تتعلَّق بالدَّم وبعبادة الدَّم (وبارانويا الدَّم)، كالتي انتشرت سريعًا بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، وتطورت حتى بلغت أبنية أيديولوجية كاملة الأبعاد وممارساتٍ مُدمجة فيها بحلول القرن السادس عشر. إن هذه البدايات والعناصر هي التي تجمعت بعدها لتعلن عن نشأة الرأسمالية كفصلٍ ممتدٍّ في تاريخ المسيحية، أو تاريخ اللاهوت الاقتصادي.

ولقد قالها شكسبير من قبل في «حكايته الرمزية العظيمة»: «**تاجر البندقية**»، حيث «يوجز تاريخ السماح كله، التاريخ الكامل بين اليهودي والمسيحي، تاريخ الاقتصاد برمَّته»[٧٣]. كان شكسبير يدرك أن القيمة والثروة تمران بمرحلة إسالة غريبة («غريب أن دماءنا/ بلونها ووزنها وحرارتها صُبَّت كلها معًا/ فيطمس هذا الفارق، مع ذلك تظل/ اختلافاته عظيمة». وهكذا، ترد الفكرة مرةً أخرى في مسرحية «**العبرة بالخواتيم**»)، فتصير سريعًا ما يجري في العروق، وكأن هذا طبيعيٌّ[٧٤]. كان شكسبير يدرك أن هذا التحوُّل (هذه الإسالة التي أعلنت افتتاح البنوك العالمية بوصفها بنوك دم)، واستشرف أهم علامات الحداثة التجارية، يرتبط كلَّ الارتباط بالدين، باللاهوت وبعلمنته. إن اللاهوت العلماني (بعبارة آموس فنكنشتاين المذهلة) يقع في أصل اكتشاف وليام هارفي الدورة الدموية وإسهامه في اللاهوت الاقتصادي ومواصلة تقييم الدوران وَفق معايير مغايرة. ولا بدَّ أن يكون الطب -مع غيره من العلوم «الطبيعية»- موقعًا رئيسًا لعلمنة الاهتمامات اللاهوتية والاقتصادية[٧٥]. وقد قال هارفي نفسه شيئًا كهذا حين وصف بدايات الحياة بأنها كشف شبه إلهي، أو بالأحرى جدلية قَبْض وبَسْط وكشف للدَّم، حيث تنبض الملائكة على رأس دبوس («وسط الغيمة المقصودة وجدت نقطة دامية صغيرة حتى إنها كانت تختفي في أثناء الانقباض وتغيب عن النظر، ثم تعاود الظهور في الانبساط حمراء وتشبه رأس الدبوس. وهكذا، بين الظاهر والخفي،

وبيـن الوجـود والعـدم تعطـي بنبضاتها نوعًا مـن تمثيل بدايـة الحيـاة»[٧٦]. بل إن هارفـي فـي كلمـة الإهداء التي وجَّهها إلى الملك تشـارلز الأول يربـط صراحةً بين اللاهوت والسياسـة والدَّم، ويجعل هذه الرابطة محور كشفه: اكتشاف الدَّم بوصفه جوهـر الحيـاة، والقلب بوصفه مركـز الجهاز الـدوري، والنظام السياسـي والنظام الإلهي المقدس:

> قلب الحيوانات أساس حياتها، وسيّد كل شيء داخلها، وشمس كونهـا الأصغـر، وعليه يعتمد كلُّ نمو، ومنه تنبـع كلُّ القوة. وكما أن الملـك أسـاس مملكته وشـمس العالم حولـه وقلـب الجمهورية[أ]، النافـورة التي تتدفَّق منها كلُّ القوى والنِّعَم ... فإن معرفة الأمير بقلبه لن تكون عديمةَ النفع؛ ذلك أنه سـيجد مثالًا إلهيًّا على وظائفه. ومن عادة الناس مقارنة الأشياء الصغيرة بالكبيرة. وهنا، وفي كل الأحوال، يـا خير الأمراء وأنتم على ذروة شـؤون البشـر، ربمـا تفكّرت مرة في المُحرك الأول في جسم الإنسان، وهو رمز سلطتك السيادية[٧٧].

وكما هو واضح جليّ، فإن كلَّ الأنظمة -حسـب اكتشـاف هارفي- تتحرَّك في مسـار، بمعنى أنها جميعًا أنظمة مغلقة. فمن مجتمع دم القربان المقدَّس إلى جهاز هارفـي الـدوري إلـى الرؤيـة النظامية العضويـة للحيـاة السياسـية، أي كل المبادئ الأساسـية للاقتصـاد الحديـث، ومنها حريتهـا الطبيعيـة، كلها موضوعة مسبقًا في مكانهـا. وكان هارفي قد أرسـل مخطوطة كتابه «**بحث تشـريحي فـي حركة القلب والـدَّم فـي الحيوانـات**» إلى «محرك أول» آخر، وهو الدكتـور أرجنت Doctor Argent، الـذي تولَّـى عـن جدارة رئاسـة الكلية الملكيـة للأطباء، وقـد تركها لصديقه تومـاس هوبـز ليفصـل في صـورة الدولـة، كجسـم الليفاياثـان، التـي لا يجري في عروقهـا إلَّا المـال، أي النقـود والتجـارة[٧٨]. ولعل إخـوة هارفي الخمسـة (وأبناء إخوتـه أيضًا) قدروا هذه الإشـارة؛ بل أحبوها نظرًا لأنهـم جميعًا كانوا تجارًا «على نطاق واسـع، يتاجرون تحديدًا مع تركيا وبلاد الشـام، وكانت وقتها القناة الرئيسـة التي تتدفق منها ثروة الشرق على أوروبا»[٧٩]. كانت هذه لحظة واحدة فيما تحوَّل

(أ) ليس النظام السياسي المقابل للملكية، بل المقصود الدولة بوصفها كيانًا جمعيًّا. (المترجم)

إلـى موجـة لا تتوقـف تربـط أجهـزة الدولة بأجهـزة المسـتعمرات، وهو تيـار عالٍ وفيضـان مـن المال والدَّم. وفيمـا يلي صيغة هوبز مـن دورة هارفي وعملية الهضم وتكوُّن الدَّم:

> أفهـم أن عملية الهضم تعني تحويل كل السـلع التي لا تُسـتهلك فورًا، لكنها تُحفظ من أجل التغذية في وقت لاحق، إلى شـيء بقيمة مكافئة ... وليس هذا سوى الذهب والفضة والنقود/ المال ... إن في هـذا الهضم تكـوّن دم الأمة؛ ذلك أن الدَّم الطبيعـي يُصنع بالمثل من ثمار الأرض، ويدور ويغذّي في طريقه كلَّ عضوٍ في جسـم الإنسـان ... وبهذه الطريقة أيضًا يحفظ الإنسـان الاصطناعي شـبهه بالطبيعي؛ إذ تتلقى أوردته الدَّم من أجزاء الجسم المختلفة، وتحمله إلى القلب ليتشـبَّع بالحياة فيه ويرسـله القلب عن طريق الشـرايين مـرةً أخرى، وليمكِّن كل أعضاء الجسم ذاتها من الحركة والحياة[٨٠].

إن دورة الدَّم هي دورة المال، و«الليفاياثان هو النص» الذي يجب أن نقرأه عن هذه البحار المالية والسياسية واللاهوتية[٨١]. يعبِّر عن هذا بطريقته بعد أقل من قرنٍ جون لو، رجل الأعمال الأسـكتلندي الشـهير، ومُنظِّر المذهب التجاري، والموزع الكبيـر، والمقامـر المخضرم، ومؤسـس **البنك الملكي** الأول وشـركة الشـرق التي تحوَّلـت إلـى شـركة جزر الهنـد (الإنديـز)، والمراقـب العـام للمالية فـي المملكة الفرنسـية، والكاثوليكـي **الجديـد**، فيقـول مع تركيز تشـريحي مختلـف: «المال دم الدولـة، ويجب أن يدور. والائتمان للعمل التجاري كالمخِّ لجسـم الإنسـان»[٨٢]. ولا يختلف هيوم ولا روسـو مع هذا، فكلاهما يسـتخدم احتياطي الصور المجمع نفسـه. ويعلـق إلـي هيكشـر Eli Hecksher علـى هـذه الظاهـرة الجديـدة، فيقول: «كانـت مقارنـة المال بالدَّم شـائعةً حتى قبل اكتشـاف الـدورة الدموية بزمن طويل، وقبل أن يجعل توماس هوبز المقارنة شائعةً»[٨٣]. لكن المال –على الأقل– كان قد بدأ يعوم (وهي ظاهرة أخذت تُعمّم ببطء ولم تكتمل إلَّا في ١٥ أغسطس/ آب عام ١٩٧١م)[٨٤]. حفـر العـدو الاقتصـادي على هـذه البحار الدموية صـورةً لا تُمحى رغم أنها ليست أقلَّ سيولةً. وكما يقول بنفسه: «إنما السفن ألواح، والبحارة رجال،

وسيوجد جرذان أرض، وجرذان بحر، ولصوص يابسة، ولصوص مياه -أقصد قراصنة- وخطر المياه قائم...»[٨٥].

العدو الاقتصادي

يفصل كارل شميت في تأملاته حول اللاهوت السياسي، فيرسل إشارةً معقَّدة أو مُلتبسة تجعل العدو -واختفاءه- في مركز السياسة. يختفي عن تصوُّر شميت صيغتان من العدو اختفاءً مؤثرًا، وهو اختفاء مزدوج يطبع اللاهوت الاقتصادي طبعًا عميقًا على تاريخ العدو[٨٦]. فمن ناحية، يبدو أن شميت يستبعد أهمية التراث اللاهوتي في مسألة العدو (لهذا فإن الأناجيل -طبقًا لشميت- «ليس بها ذكر للعدو السياسي»، ويقال إن الكتاب المقدَّس لا يكاد يلمّح إلى النقيض السياسي). وهكذا يبدو أن شميت تجاهل العدو اللاهوتي[٨٧]. ومن ناحية أخرى، يشنُّ شميت هجومًا شرسًا على الليبرالية وعلى التوسُّع الحديث للمجال الاقتصادي («المجتمع»)، فيعلن صراحةً أن الاقتصاد غاية العدو.

> حاولت الليبرالية في إحدى معضلاتها النمطية في الفكر والاقتصاد أن تحوِّل العدو من منظور الاقتصاد إلى منافس، ومن المنظور الفكري إلى خصم مناظرة، ليس في مجال الاقتصاد أعداء، بل منافسون فقط، وفي عالمٍ أخلاقيٍّ محض لا يوجد سوى خصوم في مناظرة[٨٨].

يعود شميت إلى هذه القضية في النصّ نفسِه لينعى اختفاء العدو، لكنه هذه المرة يلمح إلى أن هذا قد يكون مجرَّد إبهام لغوي («لم يعُد الخصم يُسمَّى عدوًّا بل مكدرًا للسلم، وبذلك يوصف بأنه خارج عن قانون الإنسانية»)[٨٩]. هكذا يبدو أن شميت يسحب مقولاته السابقة حين قرَّر صراحةً أن «العداوات الاقتصادية يمكن أن تصير سياسيةً». وهو يرى الآن بوضوحٍ أن «الغاية السياسية يمكن بلوغها عن طريق الاقتصاد وعن طريق أي مجال آخر». والأوثق صلة بهذا أن شميت يبرز الوهم الحاضر في الرأي الذي عبَّر عنه كانط، وغيره ممَّن رأينا من قبل، ويعدُّ

التجارة شرط السلام. يهاجم شميت صيغة شومبيتر من هذا التصور، فيقول: «من الخطأ الاعتقاد أن الموقف السياسي المؤسس على التفوق الاقتصادي 'في جوهره معادٍ للحرب'». يصوّب شميت هذا فيصرّ الآن -وهذا ديدنه- على أن صفة «المعادي للحرب» في مسألة اللغة هو «المصطلح القائم على جوهر الأيديولوجية الليبرالية»[٩٠]. يتخذ شميت نبرة تنبؤية غريبة (كأنه يتحدَّث عن المستقبل وليس عن الحاضر القائم بكل تفاصيله، الذي ازداد ارتباطًا بحاضرنا اليوم)، فيصف النهاية المفارقة لتطورِ أنتج الاقتصاد والعدو الاقتصادي، وفي الوقت نفسِه أتى بنهاية الحرب، أو يُدعى هذا.

إن أية إمبريالية قائمة على القوة الاقتصادية الخالصة ستحاول بالطبع الحفاظ على حالٍ عالميٍّ يمكنها من تطبيق أدواتها الاقتصادية وإدارتها بلا نزاع، مثل إنهاء الائتمان وحصار المواد الخام وتدمير عملات الآخرين وغير هذا. وتعدُّ هذه الإمبريالية كل محاولة من شعبٍ أن ينأى بنفسه عن تأثيرات هذه الطرق السلمية قوةً اقتصادية خارجية. كما أن الإمبريالية الاقتصادية الخالصة ستستخدم أداة قوة أقوى لكنها اقتصادية، ومن ثَمَّ (وفقًا لهذا المصطلح) غير سياسية وسلمية بالأساس. يعدِّد قرار لعصبة الأمم صدر في عام ١٩٢١م بعض الأمثلة، منها العقوبات الاقتصادية، وقطع إمدادات الغذاء عن السكّان المدنيين ... ولاستخدام هذه الوسائل، ابتدعت لغة جديدة سلمية في جوهرها. تُدان الحرب، لكن بقي الإعدام والعقوبات والإجراءات العقابية، وتبقى حماية المعاهدات والشرطة الدولية وإجراءات ضمان السلام. فالخصم هكذا لم يعُد يُسمَّى عدوًّا، بل مكدرًا للسلم، ومن ثَمَّ يوصَف بأنه خارج عن قانون الإنسانية. ولا بدَّ أن تتحوَّل الحرب التي تُشن لحماية القوى الاقتصادية أو توسعتها بمساعدة الدعاية إلى حملة صليبية وإلى آخر حروب الإنسانية[٩١].

يكتب شميت عن «حملة صليبية» وعن توحيد الجنس البشري، لكنه يكشف عن قدرته الغريبة، بل المفزعة، على استشراف ما صار اليوم واضحًا جليًّا. وهو

أيضًا يعيدنا إلى اللاهوت الاقتصادي. وبالأحرى يرسخ شميت المصطلحات الأساسية لبحثه اللاحق في ظروف الحداثة، ويصف فيه «زوال» حدود الدول و«ذوبان» الفضاء. يدرس شميت في كتابه «**ناموس الأرض**» حقيقة وجود البحر دائمًا خارج التنظيمات الإقليمية والولاية القانونية وتعريفه كفضاء يمكن أن يربط، بل يربط بالفعل، بين «الممارستَيْن» اللتين رأى كانط وشومبيتر أنهما متمايزتان، بل متعارضتان، وهما: الحرب والتجارة. ففي الفضاء البحري، حيث يحكم القراصنة، لا يحدث شيء سوى الحرب والتجارة. وكلُّ صلبٍ يذوب في الدَّم. إن ذوبان الفضاء (الغزو والحرب الصليبية التي يحدد لها شميت تاريخًا فارقًا وهو ١٤٩٢م) وإسالة المال -دورانه كمال دم تحت صورة التوحد في دم المسيح- يتشاركان المنطق نفسه والتحوُّل نفسه[٩٢]. وكما حدث مع صعود الإمبراطورية البريطانية، لم يكن تسويغ التوسُّع التجاري من خلال التجارة الدولية قائمًا على تراكم القيمة على شكل ثروة متجسدة، «بل على إنتاج رأس مال من خلال عملية دوران مستمرة»[٩٣]. إن شكسبير -مرة أخرى- هو من يُطلعنا على هذه الحقيقة عن طريق العدو اللاهوتي، أي العدو الاقتصادي (وكما يقول أحد النقاد: «حتى شايلوك كان له صديق أو اثنان»)[٩٤]. هذا أيضًا تاريخ اللاهوت الاقتصادي.

نذكر أن مسرحية «**تاجر البندقية**»، مثل مدينة البندقية نفسها، في حالة ذوبان (وكما يقول لارس إنجل: «كل مدينة البندقية ربما يكون لديها مشاكل مع السيولة، مثل أنطونيو وباسانيو»)[٩٥]. فالمدينة تزوَّجت البحر، كما يخلد هذه الذكرى احتفال فيستا ديلا سنسا (عيد القيامة) وهي دائمًا معرضة لخطر الطوفان[٩٦]؛ لذلك فإن المدينة وتجارها «على سطح الطوفان» محاطون بالسائل والثروة السائلة ومُهوَّسون بهما. كان سالارينو من نبهنا إلى الاختلاف «بين الدماء»، وهو يشرح لأنطونيو في بداية المسرحية أن سوداوية مزاجه (الميلانكوليا) ترتبط ارتباطًا وثيقًا بدولة في حالة ذوبان. يشتكي أنطونيو كما هو معروف فيقول: «لا أعرف لماذا أنا حزين. ويفسر سالارينو السبب كما هو معروف:

أنطونيو: حقًّا لا أعرف سِر الحزن الراسخ في نفسي.
سالارينو: عقلك تضطرب به أمواج البحر

حيث سفائنك الشمَّاء
تتأرجح على صفحة الماء
مثل الأعيان وأشراف الناس
تزهو بجمال الطلعة فوق البحر
لا تأبه للسُّفن الصغرى وهي تحييها في إجلال
بل تتخطاها كالطير بأجنحة من نسج الإنسان[٩٧](أ).

تسترجع المسرحية العالم السائل لنظام مغلق -بحري أو دوري- وهي نفسها تشبه الخاتم (الحلقة)، فلا تنتهي قبل أن تعيدنا مع السفن الضائعة في البحر إلى الخاتم (ويتصادف أن الخاتم (الحلقة) هو آخر كلمة فيها). هذا الخاتم لا يختلف عن النطاق الذهبي الذي ألقاه القاضي في الماء (وهو استحضار بورشيا «للضحية العذراء التي تدفعها طروادة النائحة إلى السُّعلات في المحيط» (الفصل الثالث، المشهد الثاني، الأبيات ٥٢-٥٧))، ليؤكد في كل عام زواج المدينة بالبحر. وأنطونيو كذلك متزوج من البحر لا غير، أي «الحياة والثروة» السائلتين، «أيهما التاجر هنا، وأيهما اليهودي؟»، فهو يعبّر عن امتنانه لبورشيا حين أعلنت له في آخر أبيات المسرحية أن «ثلاثة من كبرى سفنك/ قد وصلت للمرفأ فجأة».

أنطونيو: أيتها الحسناء، قد وهبتِني الحياة والثراء
إذ إن هذه الرسالة
تقول بالتأكيد إن سفني
عادت إلى الميناء سالمة

(الفصل الخامس، المشهد العاشر، الأبيات ٢٨٦-٢٨٨).

إذا كانت مسرحية «تاجر البندقية» تعلِّمنا الكثير عن اللاهوت الاقتصادي، فهذا

(أ) هذه المقتبسات من المسرحية من ترجمة الدكتور محمد عناني بتصرف يفرضه أحيانًا المعنى المباشر لكلمات شكسبير التي يقصدها مؤلف الكتاب، وفي غير هذا تُرجم ترجمة مباشرة؛ لأن الألفاظ مقصودة لذاتها. (المترجم)

قبل كل شيء لأنها تأخذنا إلى البحر -الحرب والتجارة- بينما تنبهنا إلى أن عقولنا «تتأرجح على سطح المحيط» مع المال أو في مجال المال، وأن تجارًا «مثل الأعيان أشراف الناس على سطح الطوفان». هذا درس قاسٍ (يصرُّ أنطونيو نفسه على نسيانه؛ إذ يؤكد دون رويَّة بعد توقيع الوثيقة أن «...لا شيء يُخشى منه شر/ فلسوف تأتينا التجارة قبل موعدها بشهر» (نهاية المشهد الثالث من الفصل الأول). وتستغرقه المسرحية بطولها ليتعلَّم هذا الدرس. وهكذا ليست المسرحية مؤطرةً (وهل يستطيع السائل أن يؤطر أي شيء؟)؛ لأنها غارقةٌ في الماء وذائبةٌ فيه، وهي بذلك في حالة سائلة تُراق فيه الأصول السائلة وتتسرَّب. لكن السائل الرئيس الذي تعلِّمنا المسرحية بشأنه هو الدَّم طبعًا، أي المال، أقصد الدَّم المسيحي»[٩٨].

فلا عجب من ضرورة تذكير أنطونيو بالسوائل المحيطة به، وبأن الدَّم يجري في عروقه (إن كان دم الإنسان الساخن يجري في جسده/ فلماذا يقبع دون حراك تمثالًا لعجوز من مرمر؟)، فبدلًا من حالة السكون فإن (للبعض وجوهًا راكدة منتفخة كالبرك الآسنة الجهمة/ هم يفتعلون جهامتها» (الفصل الأول، المشهد الأول، الأبيات ٨٣-٩٠)[٩٩]. أما شخصية أمير المغرب التي ترتبط موضوعيًّا بشايلوك، فتشمل الانجذاب إلى الذهب، وكذلك البشرة (تقول بورشيا: «إن كانت له صفات قديس وبشرة شيطان»[١٠٠] (الفصل الأول، المشهد الثاني، ١٢٦-١٢٧)، فإنه يأخذ على عاتقه أن «يفصد الدماء من عروقنا حتى نرى أن الدماء أشدُّ حُمرة» (الفصل الثاني، المشهد الأول، البيت السابع). من الضروري لمسرحية عن «الحب والصداقة ومعنى المسيحية وأشياء أخرى كثيرة، أن تكون القرابة مرارًا وتكرارًا محلها الدَّم أيضًا»[١٠١]. يقول غوبو لابنه لانسلوت: «أنت لحمي ودمي» (الفصل الثاني، المشهد الثاني، ٨٧). وتؤكِّد جيسيكا وتنكر في الوقت نفسِه صلات الدَّم التي تربطها بأبيها («رغم أنني ابنة دمه/ فلستُ ابنة أخلاقه (الفصل الثاني، المشهد الثاني، ١٨-١٩)، وتعلن حقَّها في أن «تصير مسيحية» بالزواج من مسيحي. يسمي شايلوك هذا إذ يراه: «لحمي ودمي تتمرد! ... أقول إن ابنتي هذه لحمي ودمي» (الفصل الثالث، المشهد الأول، ٣٢، ٣٥). ويذكر سامعيه، كما هو معروف: «ألا ننزف؟» (الفصل الثالث، المشهد الأول، ٦١) وهو يلقي لعنة الدَّم (متى ٢٧: ٢٥) التي لم تُلق على

أمتنا حتى الآن، لم أشعر بها حتى الآن» (الفصل الثالث، المشهد الأول، ٨١-٨٢). يرتبط الدَّم بالعائلة والذاكرة والآداب أيضًا وبالأخلاق والقانون. إن «الدَّم في خطاب محدَّد أخلاقيًا إلى درجة الإفراط، يعمل الدَّم والنزف عمل دوالّ واضحة لا نزاع فيها للقانون الطبيعي، وهي المجازات المرسلة لما يصير هنا فسيولوجيا الشيوع المؤكد»[١٠٢]. ومع ذلك، فقد بدأنا أيضًا نرى أنواعًا مختلفة من الدماء، واختلافًا «بين ... الدماء» أكبر في الواقع «مما بين النبيذ الأحمر والخل الأبيض»[١٠٣] (الفصل الثالث، المشهد الأول، ٣٨). ثمة «اختلاف جوهري في الدَّم»[١٠٤]. «وعندما لا يتكلَّم شيء، يتكلَّم الدَّم». يقول باسانيو لبورشيا: «يا مولاتي، ضاعت مني الكلمات/ لا ينطق مني إلَّا جيشان الدَّم (الدَّم في العروق) (الفصل الثالث، المشهد الثاني، ١٧٥-١٧٦). الكلمات عهود والعهود دم، وما يجري في العروق -إذن- هو المال. يذكر باسانيو افتقاره إلى الكلمات مع فقره ونُبله، فيعيد تدوير كلمات دمه إلى بورشيا: «سيدتي الرقيقة، قد تذكرين أنني/ ذكرت عندما كشفت حبي لأول مرة/ بأنه لم يبقَ لي سوى نسبي/ وأن ثروتي غدت تجري في عروقي، فقد كنت من الأشراف» (الفصل الثالث، المشهد الثاني، ٢٥٠- ٢٥٣). يقول باسانيو مفسرًا إن الكلمات عهود، وها هو جسدي («أعرته مرة جسدي مقابل ثروته» كما يشهد أنطونيو لاحقًا [الفصل الخامس، المشهد الأول، ٢٤٩])، جسد صديقي، هنا جرحه ينزف كالدَّم على الورق: «ها هو خطاب، يا سيدتي/ الورق كجسد صديقي / وكل كلمة فيه جرح مفتوح ينزف دم الحياة» (الفصل الثالث، المشهد الثاني، ٢٦١-٢٦٤)[١٠٥]. ولا عجب أن نذكّر بأن شايلوك حامل السكين هو «الدائن الدموي» لأنطونيو» (الفصل الثالث، المشهد الثالث، ٣٤)، ورغباته «رغائب ذئب عطش للدَّم قرمٍ للَّحْم ... شَره ونَهم!) [الفصل الرابع، المشهد الأول، ١٣٧][١٠٦].

الدليل موفور على الصلات بين الدَّم والمال، بالإضافة إلى دورات الدَّم والمال (ثمة تكهنات حول احتمال معرفة شكسبير بنظريات وليام الآخر، لكن هذه التكهنات بالطبع غير ذات صلة بالمسرحية المكتوبة قبل اكتشافات هارفي)[١٠٧]. ربما ما يجب فهمُه هو صورة شايلوك بوصفه العدو الاقتصادي الذي تنقطع صلته بالدَّم والمال بسبب الدَّم وعن طريقه، وبالأحرى بسبب الدَّم المسيحي وعن طريقه.

يبلغ الدوران والتبادل نهاية – نهاية حرفية بالنسبة إلى شايلوك؛ إذ يترسَّخ تفوُّق الدَّم المسيحي وحصانته، وتنتصر التجارة والمال المسيحيان. يبطل الخطر الذي يمثله شايلوك الذي يسعى إلى دم أنطونيو بديلًا عن ماله ويذوّب، وبعد أن تخلّص المال من تلوّث لمسة شايلوك وأعماله، فإنه «يسقط كالمطر الرقيق من السماء» (الفصل الرابع، الفصل الأول، ١٨٢). «يرتبط التدخل الخارجي الذي يحلّ الموقف بإعادة ضخ رأس المال، وغلق للدوران والتبادل حين يعود رأس مال التاجر في نهاية المطاف إلى وطنه «أي إلى المسيحيين»[١٠٨]. وهكذا، فإن المال مثل «صفة الرحمة» يدور دورةً ملتبسةً في المجال المسيحي. لكن المال كالدَّم المسيحي بينه وبين اليهودي حاجز. وأخيرًا، لن يعطي العهد لليهودي دمًا ولا مالًا. فالعهود هنا ليست كلمات، لم تعُد كلمات. والكلمات ليست دمًا، فالدَّم لا يلفظ كلمات، بينما صار المال والدَّم في انقطاعٍ كاملٍ عن الدوران في نطاق يدي اليهودي أو عروقه. لم يوجد اختلاف أكبر من هذا بين الدماء قطُّ.

بورشيا: اصبر لحظة ... فهنالك أمر آخر
إذ وفقًا لنصوص العقد ... لن تسفك منه قطرة دم
أما الألفاظ فواضحة ... «رطل من اللَّحْم»
هيا نفذ شرط العقد إذن
واقطع منه رطل اللَّحْم!
لكن إن سفكت منه قطرة دم ... وهو مسيحي
فلسوف تُصادر أملاكك
ولسوف تُضم أراضيك ومنقولاتك للدولة
وفقًا لقوانين الدولة (البندقية)

[الفصل الرابع، المشهد الأول، ٣٠٢-٣٠٩].

يعلم شايلوك طبعًا ما الذي يؤخذ منه تحديدًا بتعطيل كل التبادل والدوران بين اليهود والمسيحيين: دمه، أي ماله وحياته: «بل خذوا حياتي وكل شيء ... تأخذون

حياتي/ حين تأخذون ما أعيش به» (الفصل الرابع، المشهد الأول، ٣٧٠، ٣٧٢-٣٧٣). وهكذا، فإن الحياة ودم الحياة يعودان إلى أنطونيو الذي يشكر بورشيا بما هي أهله؛ لأنها أعطته «الحياة والثروة».

العالمي

ما يستلزم تفسيرًا ليس القول بأن هذه الأمور تدخل في نطاق الدين، بل القول إنها لا تدخل فيه.

آر. إتش. تاوني

يقول ماركس «صار المال قوة عالمية، وصار المسيحيون يهودًا»[١٠٩]. من الصعب كتابة وصفٍ أدقَّ لعمليات الترجمة والتحوُّل الجسدي والتقييم على أُسس مغايرة، التي تحدث في مسرحية شكسبير **«تاجر البندقية»** وفي تاريخ اللاهوت الاقتصادي، الذي تظل المسيحية موضوعة وبطله الرئيس. ونظرًا لاهتمام ماركس بشكسبير واهتمامه بالمسيحية، فليس من المصادفات بحالٍ أن تُذكر مقالة **«في المسألة اليهودية»** -التي تمثل تشخيصه الحاسم- كما تُذكر مسرحية شكسبير، بوصفها نصًا معاديًا للسامية أكثر من كونها نصًا معاديًا للمسيحية[١١٠]. وبلا فصلٍ في الخلاف حول مكان المسرحية في تاريخ التحيُّز، يظل إسهام شكسبير وماركس ضخمًا -بلا ريبٍ- في تاريخ اللاهوت الاقتصادي، وهو تاريخ يعيد تصوير المسيحية -الكاثوليكية والبروتستانتية، وقبل الإصلاح الديني وبعده- فاعلًا مميزًا في تقييم الدَّم والمال، الذي يعرف الرأسمالية الحديثة بمعايير مغايرة (كانت الإمبريالية الاقتصادية للبرتغال وإسبانيا الكاثوليكيتين، وليست إنجازات القوى البروتستانتية الأقل ضغطًا والأشد صلابةً، هي التي تؤثر في المعاصرين حتى معركة أرمادا. فقد كانت المدن ذات السيادة الكاثوليكية هي حواضر أوروبا التجارية، وكان رجال البنوك الكاثوليك «مموليها الروَّاد» كما يشرح آر. إتش. تاوني)[١١١]. عندما نقل ماكس فيبر عن بنيامين فرانكلين في موضوع كسب المال وصلات الدَّم في رأس المال، كان التقييم على أُسس مغايرة (وما يرتبط به من

مواقـع قطبيـة) قد ظهر جليًّا، وكان بالفعل في طريـق التواري عن الذاكرة. كان فيبر يفضِّل قراءة خاطئة شـائعة لماركس، ويبرز أهمية العمل أكثر من المال والكالفينية علـى الكاثوليكيـة[112] (ولم يكن يقرُّ بأن «الخير الأسـمى» لهذا الخُلُق [هو] جمع المـال فـوق المـال»). وتظلُّ دلالة هذا التاريخ مبهمةً إلى اليـوم بلا ريبٍ كما كانت بالنسـبة إلـى فيبـر. فمن يسـتطيع أن يحدِّد إن كان الـدَّم لم يصبح بالفعـل موضوعًا أكاديميًّا متقادمًا؟ وربما كان هذا من آثار الرأي الذي يراه كانط، ولم يزل قائمًا إلى اليـوم برغـم الأدلَّة الضخمة المخالفة له، الرأي القائـل بأن التجارة نقيض الحرب، وأن الديـن والاقتصـاد (وكذلك السياسـة والاقتصاد) مجالان متمايـزان. «التجارة شيء والدين شيء آخر»[113]، كما يشيع القول. إن تاريخ أمريكا -منذ عام ١٤٩٢م كمـا يقول كارل شـميت ويكـرّر- جزءٌ من ذوبـان هذه الفواصـل العميقة، وكذلك ظهـور الرأسـمالية وتعميم الاقتصاد بوصفه دورة المال الحـرة الحالّة[114]، ودورة الـدَّم. لكـن ذوبان الفضاء واللاهوت الاقتصادي الجديـد -أي حلول الدَّم وتقييمه فـي مجـال التبـادل والدوران المغلق- قـد صار ممكنًا قبل وقـت طويل، على وجه عُملة فضيَّة.



الباب الثاني

هيماتولوجيات

(ألوان الدَّم)

أتوقَّع أن أُسأَل هل من أماكن أخرى اتهم الناس فيها أنفسهم والآخرين وبرَّؤوا أنفسهم وطهَّروها من الدَّم وبه؟ هل من أماكن أخرى شرب الناس فيها دَمَ ربهم وربطوا أقصى ما عندهم وأغلاه (أملاكهم قبل كل شيء ومالهم أيضًا) بالدَّم، الدَّم النقي، وعرفوا أنفسهم وغيرهم من الجماعات على أساس الدَّم، أي الدماء المختلفة، ووسعوا في تعقيدات القانون والطب ليثبتوا هذا، ورسموا الدَّم في فنونهم وفي علومهم، وحوَّلوا الدَّم إلى مصدرٍ رئيسٍ لخيالهم السياسي؟ هل من أماكن أخرى اتسعت بلاغة الدَّم وطقوس الدَّم وممارسات الدَّم فيها لتغطي أو تصف أغلب مساعي البشر؟ هل من أماكن أخرى اختُرعت فيها تكنولوجيات واستُخدمت لتجعل الدَّم قابلًا للنقل والتبادل والسَّفك بكمياتٍ فاقت القياس؟ قلت إن هذا الكتاب لا يقدِّم تفسيرًا. ولعل الوقت قد حان لأضيف أنه لا يحفل بالدخول في نزاعاتٍ مقبولةٍ في سياقاتٍ أخرى (أي نزاعات يتوقَّع قبولها في ظل النظام الحالي الذي تسمح أخلاقيات المناقشة فيه بالتناظر ووجود وجهَيْن لكل قصة). بمعنى أن الدَّم، الدَّم «نفسه»، لا يمكن استخدامه بسهولة كطرف المقارنة الثالث أو المشترك، بل كعلامة داخلية فقط، كمقياس للمسيحية، للمسيحية القائمة بالفعل من مصادر داخل حدودها. لكنني أسعى إلى شكل مختلف من المقارنة، ومن ثَمَّ نمط مختلف من النزاع، وهو تنازع حقيقيٌّ مع المسيحية وبطريقة حساب مختلفة لعلاقتها بالدَّم التي لم تُدرس وإسقاطاتها خارجيًا وتاريخيًا. يقتضي هذا درسًا تقديميًا في الجغرافيا وجغرافيا الدَّم يسجل التوزيع المختلّ للدَّم، النقي البريء (ثم غيره من الدماء)، عبر الكوكب. ثمة أشياء أخرى تتوزع -لحسن الحظ أو لسوئه- على خطوط مماثلة تشكِّل بلا ريب سلاسلَ مختلفة. الدَّم كالقتل عند

فرويد (وسأنتقل إليه في الخاتمة) يبرز ظهور هذه الخطوط والسلاسل، وتواريها، أي ظهور المسيحية وعدم قابليتها للانقسام. ولهذا فإن «المشكلة التي تطرح نفسها الآن»، والتي تحدد مهمَّة أي تاريخ عام بأنها -كما يقول فوكو- «تحديد شكل العلاقة التي يمكن أن توصف بالشرعية بين هذه السلاسل المختلفة، وما النظام الرأسي القادرة على تكوينه، وما التفاعل بين الارتباط والهيمنة الموجودة بينهما، وما أثر التحولات المحتملة والزمنيات المختلفة وألوان التعامل الجديدة، وفي أي الكليات المستقلة تظهر عناصر معيَّنة بالتزامن»[1].

من هنا، فإن **الباب الثاني** من هذا الكتاب يتناول مسألة الدَّم والمسيحية من منظور موضوعي (ونصي) دقيق، وليس من منظور تاريخي موسع. لكنني سأبدأ ببحث مسألة المقارنة من موقع متوقَّع، أو أصل مزعوم، لتوظيف الدَّم المسيحي، وهو اليونان القديمة؛ لأنها نفسها ترتبط باليهودية القديمة أو تُقارن بها. يزور الفصل المعنون «**دم أوديسيوس**» أو يعود إلى زيارة مكان الدَّم التمييزي في الفكر اليوناني القديم وتطبيقاته في السياسة والفلسفة والطب. وهنا، مرة أخرى، نبدأ بمقارنة إريك أورباخ في فصله الافتتاحي الشهير من كتابه «**المحاكاة**»، وأعتمد جزئيًّا على التعليقات على موضوع الدَّم واستخداماته وترجمته في النصوص القديمة (اليونانية والعبرية). وبينما أسبر غور التصورات القديمة أجد أمامي خلاصة حتمية، وهي أن الدَّم ربما كان يجذب اهتمامًا عالميًّا. لكن الاختلاف -والنطاق المميز- لهذا الاهتمام يضع المسيحية في طبقة خاصَّة بها.

يعود بنا الفصل المعنون «**النزيف والميلانكوليا**» صراحةً إلى هذا الخيط. فيقرأ فرويد وستوكر، وبإيجاز يقرأ المتنسكات القروسطيات، وصولًا إلى إعادة النظر في المرض القديم وتقلُّباته وعلاقته بالدَّم، وتحديدًا التغيُّر في نظرية الأخلاط كما ظهرت في القرون الوسطى. صار الدَّم العنصر السائد في الطب وعلم الأجنة تحديدًا؛ لأنه اعتبر حامل البنوة وسلسال النَّسَب. وبدلًا من أن تتوزع على الأخلاط الأربعة (المرة السوداء والمرة الصفراء والبلغم والدَّم)، فقد صارت الأخلاط الثلاثة الأخرى من **صفات الدَّم**. وفي الوقت نفسِه، صار الحب -نعم الحب!- مرتبطًا باختلال أخلاطي، نوعًا من التعطُّش للدَّم أنتج صورة مصِّ الدماء، وهي

مقلوبـة أحيانًـا. فقـد صارت صـور كاثرين أوسـيينا لعصر النهضة -مثـلًا- نموذجًا للتمثيـلات الحديثـة للمـرأة المفتونة التـي تمتصُّ الدَّم من جـرح دراكولا الجانبي. وعلـى هـذا النحو، يبرز سـتوكر مـؤرخ الظل للمسـيحية الـذي يصورهـا بأنها دين الحب، حب الدَّم.

أختم **الباب الثاني** بأوسع الفصول نطاقًا، حيث أقرأ رواية هيرمان ملفيل «**موبي ديك**» التي يصفها تشارلز أولسون بأنها «كتاب شريعة الدَّم»، وتضمُّ قراءتي الأدب والاقتصاد والرقّ والعلم والعِرق والدين والسياسـة والقانون، وهي في ظل الدَّم لا فاصـل بينهـا. وقولـي فيها بسـيط، هـو أن ملفيل كتب وصفًـا للمسـيحية، وتصويرًا حقيقيًّـا لهـا، وهـو من أشـد مـا كتب من أوصـاف تفصيلًا وتوسـعًا يقتـرب من نقد المسـيحية القائمـة بالفعـل. فإطارهـا وجوهرهـا الليفاياثـان؛ لذلـك فـإن روايـة «**موبـي ديـك**» أوسـع وأقوى تصويـر لضـرورة إعادة النظـر في المسـيحية بوصفها هيماتولوجية سياسية.



الفصل الرابع

دم أوديسيوس

يصوّر كتاب «**المحاكاة**» لإريك أورباخ تطوافه الكاشف على بعض عيون الأدب الغربي، وقد بدأه -كما هو معروف- بعرض جُرْح ونَدْبَة[1]. يتخذ أورباخ منهجية ويختار موضوعات مميزة تجعله يركّز انتباهه على مقتطفات نصيَّة مُقطَّعة تقطيعًا لافتًا، مما يجعل عَرضه لهذا الجرح يبدو مثل «تقديم شخصية جديدة أو ظهور شيء جديد أو أداة» في مقاطع أخرى لا حصر لها (٥). لكن ندبة أوديسيوس تلفت الانتباه بتفرُّد وبعنف إلى مادة الأجزاء والمقاطع والتقسيمات وصفاتها. فهذه الندبة حفر عميق متعدِّد الطبقات حفرته ظروفٌ داخلية ملتبسة وانتماءات، وهي عامل استحضار ذكريات تُشبه استرجاع بروست ذكريات صبا بطله[أ]. وقد سعى هوميروس نفسه «إلى تمثيل الظواهر تمثيلًا خارجيًا كاملًا، ظاهرًا ملموسًا بكل أجزائها (6/ G10)»[2]. وهنا الندبة، هنا جزء أو مقطع من صورة كاملة تامَّة الظهور وبلا فاصل، في سياق آخر. «هنا الندبة التي تظهر في مسار السردية، لكن شعور هوميروس لن يسمح له أن يراها تخرج من ظلام ماضٍ معتم، بل يجب أن توضع في نور باهر ومعها طرف من صبا البطل»(6/ G10). وهنا قطع يقدّم بل يمثّل كلًّا متكاملًا كامل الوضوح، خاليًا من أيّ ركن مظلم أو شيء مخفي، على ما في ذلك من مفارقة. فكما يجزم أورباخ، يبدو كل شيء في آنٍ واحدٍ كأن النص كامل ومكتفٍ بذاته، وكامل الوضوح، وليس به أي شيء مخفي. وهكذا يُقدَّم إلى القارئ عرضٌ يثبت إمكانية تعلُّم شيء أكبر من جُرحٍ عميقٍ وبلا عمقٍ في آن واحد، ويشير في الوقت ذاتِه إلى ترتيب سليم لأجزاء حاضرة كل الحضور: «الصلة التركيبية بين الجزء والجزء واضحة كل الوضوح وليس فيها ملمح مطموس» (3/G7). الندبة أثر

(أ) الإشارة هنا إلى رواية مارسيل بروست "**البحث عن الزمن الضائع**"، وهي في سبعة أجزاء صدرت بالفرنسية عام ١٩١٣م، وبالإنجليزية بين عامي ١٩٢٢ و١٩٣١م. (المترجم)

الأجزاء التي أصلحت، وفي سياق المنطق النصيّ المنيع الذي يتبعه الشارح، فهي تطمس نفسها؛ إذ هي محفورة على سطح الصفحة الأملس. «ليس من ثغرة، ليس من فجوة، ليس من غور لم يُسبر» (7/ G11). أي ليس من ندبة ولا شيء تخفيه. فهي لا شيء، لكن يجب إخفاؤها. كل شيء حاضر، لكن شيئًا ما ناقص. بعيد لكنه آتٍ، فحدُّ الإمكانية يقطع سريعًا في النص، وكأنه يقطعه ويجزئه ويأسف لهذا. ليت «قصة الندبة تُقدم كاملة كذكرى استيقظت في عقل أوديسيوس في هذه اللحظة تحديدًا، فلو كان ذلك لهان الأمر، لكن قصة الندبة وجب حَشْرُها قبلها ببيتَيْن، عند ذكر كلمة ندبة، حين كان الموتيفان «أوديسيوس» و«التذكُّر» في متناول اليد فعلًا (٧). لكن هذه اللعبة (أو خفة اليد) لم تحدث للأسف. فإن هوميروس «لا يعرف الخلفية» (٤). لكن القطع حدث وجرى الإقحام فعلًا، «أولًا يُلحق بكلمة ندبة جملة بعد اسم موصول ...وبلا توقُّع تدخل جملة مستقلة عنوةً ... وبهدوء تستخلص نفسها من التبعية التركيبية» (٧). وهكذا، فإن النص الكامل المتكامل يُستكمل وكأنه ناقص[٣]. ويظهر جزء مقطوع، طرف من عضو مبتور وماضٍ رحل منذ زمن طويل، ليقدم إمكانية واستحالة عمق وغياب الوصل والقطع. فهل حدث القطع أم أُلغي، أهو ظاهر أم خفيّ، مقيَّد أم مطلق؟ وهل تشكَّلت ندبة تكميلية أخرى، وهل سيكون دم؟

لم يكن أورباخ طبعًا يكتب عن أجزاء الجسم بالأساس أو صراحةً. وقد ينطبق هذا على هوميروس نفسه، رغم أننا نستطيع بثقة أكبر أن ننتقل إلى **الأوديسا** (وكذلك **الإلياذة**) للتأمُّل في أن جزءًا أو قسمًا فيها «مُشبع بالدَّم، وهي حقيقة لا مجال لإخفائها أو استبعادها بكلام أو ليّ ذراع الأدلَّة كما يفعل المرء في محاولة عقيمة للتوفيق بين قيمٍ إغريقية عتيقة ونسقٍ أخلاقيٍّ أرقّ»[٤]. ولا يوحي شيء من هذا بأن أورباخ أراد أن «يذيق» قرَّاءه «شيئًا من طَعْم الدَّم»، فيجعلهم «شهود حرب» أو شهود دم (ليست الحرب حربَ خسّ) كما أوصى أفلاطون لتعليم الأطفال[٥]. ولا داعي للاعتقاد بأن أورباخ أراد لقرائه أن يفكروا في الدَّم مطلقًا - إن لم أكن مخطئًا، فإن كلمة الدَّم لا تظهر قطُّ في «ندبة أوديسيوس»، إلَّا أن نفكِّر في احتمال إبعاد الدَّم عن الضوء كحال الجروح والأجزاء؛ لأنه مجتثٌّ خفيٌّ، فقد حضر «كل حضور أو

كاد»، سواء كان حاضرًا ماديًّا أو لم يكن (١٣)، وعلى وشك أن يُعاد إلى السطح، أو أنه مستمرٌّ في العمل، وإن تقيَّد بإحدى «الخلفيات» التي ينسب إليها أورباخ دلالة «مشحونة». فهل سيكون دمٌ؟ هل الدَّم جزء؟ وإن كان، فأي الأجزاء جزء الدَّم؟ هل يستطيع أن يصير أو يجمع ليكون كلًّا لا فراغ فيه؟ وهل ساعتها فقط يكون «مشحونًا» بالخلفية أم مكونًا منها؟ وإن نظر المرء إليه وسَبر غوره ووصل إلى الخلفية، فماذا سيجد هناك؟ هل سيكون دمٌ؟ أين وإلى أيِّ مدى وبأيِّ تسويغ ينبغي للمرء أن يبحث عن دم أوديسيوس؟ هل سيكون الدَّم في النهاية دمًا **يونانيًّا**؟

تنشأ مسألة الدَّم هنا خارج المسيحية أو قبلها من مصادر الأدب. والمقصود مسألة دم آخر (دم الآخر، وهو هنا الآخر بالنسبة إلى «اليوناني») واختلاف بين دماء، وترسيم مختلف، وتمثيل مختلف لـ «حقيقة» الدَّم، بمعنى أن هذا «سؤال هوميروس» بامتياز[٦]. ويقتضي وصف نشأته خطوات تمهيدية. أولًا، إدراك أن الدَّم كلمة (أو اثنتان)، فحين تُستخدم كما هي عبر عددٍ من المجالات البلاغية، فهي صورة قبل أن تكون مفهومًا، بمعنى أن الدَّم لا يضيف ظهورًا محوريًّا على شاشات الرادارات المادية والفسيولوجية للفلاسفة قبل سقراط. وليس معنى هذا عدم وجود شيء من الدَّم في الفلسفة، بل إن جملة «كل شيء دم» لم تُلفظ قطُّ (مقابل «كل شيء هواء» أو «كل شيء نار» أو «ماء»)[٧]. والمقصود من توكيدي على الأجزاء الموضوعية إبراز أن الدَّم أينما يظهر لا يكون كلًّا قطُّ، من أيِّ نوع[٨]. في هذا المثال تحديدًا، يعمل الدَّم كمجازٍ مرسلٍ جزئيّ، لا أكثر ولا أقل، أو على الأقل بالإمكان. يرتبط الشيء المطلوب الثاني بصعوبة تحديد مكان الدَّم الصحيح في أيِّ جسم أو مجال أو كُل. فمهما كان تعريفنا للأدب -لا سيما في اليونان القديمة- فإن وضعه مقابل العلوم يوحي بأن الدَّم يدخل تقسيمات مناطق القابل للمعرفة والمعروف ويتجاوزها. ولقد أشرتُ من قبل إلى الفلسفة، لكن البدء بالدَّم في الأدب، كما أفعل هنا، ليس من أغراضه تحديد مكان الدَّم، بل بالأحرى تعليق مسألة انتماء الدَّم إلى الجسم (الفردي أو الجمعي) أو الدين أو الفلسفة أو الطب أو القانون بزعم أنه انتماء صحيح. وأخيرًا، فإن قراءة الدَّم من مصادر الأدب معناه الدخول في استجوابٍ بلاغيٍّ لصورة الدَّم، وهو استجواب يشمل مفهوم الصورة

البلاغية نفسه (المجاز المرسل طبعًا، لكننا سنحظى بفرص أكثر لإثبات أن المجاز الكُلي يرد على الذهن بسهولة عندما يتعلّق الأمر بالدَّم)، وكذلك المفهوم. فما الدَّم بين الكلمات والأشياء؟ هل يظهر؟ وكيف؟ وإن كان يفعل، أين يوجد؟ وما دلالته إن كانت له دلالة؟ إن هذه الأسئلة هي ما أقيس به صلة الدَّم الموضوعية في هذا الفصل.

تضميد جرح أوديسيوس

أبدأ بتروٍّ فأمسك بـ «موتيف» الأجزاء، مقرًّا بالأثر الذي يمكن أن تُحدثه ندبة بغرض إبراز (وليس حسم) الاختلاف الذي يبحث عنه أورباخ ويراه بين جزأين منفصلين في كلٍّ يزداد توحدًا، لنسمِّه «أدبيًّا» أو بالأحرى «دينيًّا» بين هوميروس والكتاب المقدَّس، وأوديسيوس وإبراهيم، واليوناني والعبري[9]. ينطوي النزاع أو الفاصل -إن كان واحدًا- على أبعاد بلاغية ونفسية وسياسية اجتماعية أخَّاذة، وكذلك يستدعي «تلقائية الناس السياسية الدينية التي لا سبيل لكبحها» (٢١). ويبيِّن هذا الفاصل أو النزاع علاماتٍ لا تُنكر -وهو في ذاته علامة- على وجود خطِّ التحام عبر مساحة زمنية معقَّدة ومجالات أو مناطق عديدة. ولعله لم يزل ينضح ويسرب، وينشع هذا دائمًا على الأجزاء. وإننا لنواجه أسلوبين «في تعارضهما» مع «أجزاء معيَّنة تتكشف تمامًا وأخرى تترك غامضة» (٢٣). أولًا، ربما يوجد على السطح «قوة أسلوب هوميروس الأساسية» المتفرد بمحاولة «تمثيل الظواهر في شكل خارجي كامل ظاهر ملموس بكل أجزائه وعلاقاتها المكانية والزمانية الثابتة» (٦). وهذه ستكون «قصة جرح» وقعت بالفعل، لكنها الآن» تصير حاضرًا مستقلًّا خالصًا» (٧). في هذا الحاضر يصبح الجزء الكُل. يصبح عالمًا (مختلقًا لكنه متكامل). وإن هذا العالم «الحقيقي» الذي نُستدرج إليه يوجد لذاته، فقصائد هوميروس لا تخفي شيئًا، وهي لا تحوي تعليمًا ولا معنًى ثانيًا سريًّا» (١٣). والتأويل عقيم كالمقاومة. ولو تُرِك أسلوب الكتاب المقدَّس أيضًا لحاله لكان عرضةً (مثل طفل) لعزل أو خطرٍ مماثل. وإن القراءة دون أن تقصد لَتكشفُ أن أيَّ نصٍّ وكلَّ نصٍّ احتمالي (المعنى) وقابل للتجزئة، ويعتمد في

وجوده اعتمادًا هشًا على خلفية غامضة وعلى سلطة خارجية خفية وضرورية (وإن مجمل كتاب «**المحاكاة**» نفسه يمكن أن يوصف بهذا الوصف). يلوح في الأفق نوعٌ من الاستقلالية مقيد ومختزل في آنٍ واحد. فمن دون تلك «السلطة المطلقة ... تصير القصص الكتابية أساطيرَ قديمة، وتصير العقيدة التي تحتويها -وهي الآن منفصلة عنها- صورةً بلا جسد» (١٦). فإن الأسطورة هي التي تعيد تنظيم الأجزاء، وهي المادة التي تصنع منها القصص. فالأسطورة «تفصلها عن سياقها التاريخي المعاصر» (19/ G25). وبدلًا من أن يُقدَّم للقارئ وعي دائم «بالمنظور التاريخي الديني العالمي الذي يُكسب القصص المفردة معناها العام ومغزاها»، وبدلًا من أن تكون نافذة تطلُّ على خلفية لانهائية موحَّدة، يأتي النص الكتابي نفسه معطلًا، كاد يكون جزءًا منزوعًا لا يمثل كلًا، ولو بدا كأنه كلٌّ كاملٌ. يتواصل تراجع الخلفية ونبدو كأننا أمام «حاضر محلي وزمني مطلق» (٧)، وأسلوب في السَّرد «يجعل ما يُسرد في اللحظة الحالية يعطي انطباعًا بأنه الحاضر الوحيد، أي حاضر نقيّ وبلا منظور» (١٢). وتغيب أمثلة «الحاضرية» الأخرى وربما تُستبعد (13/ G17). فهل من «يستبعد» كلَّ الدعاوى الأخرى وكلَّ العوالم الأخرى هو هوميروس أم الكتاب المقدَّس أم هو أورباخ نفسه؟ (١٤). وما هذا العالم - ما الأجزاء التي نُستدرج إليها وتوجد بذاتها؟ يبدو التردُّد بين أثينا والقدس (أو لنقل من حيث الجنس الأدبي، التردُّد بين ملحمة وملحمة، وكذلك بين ملحمة ومأساة) مدهشًا، وفي الوقت نفسِه مُفرط الهشاشة. هل بهذا العالم أكثر من عالم؟ أجزاءً وكلًا - هذه (موجودة) على الجانبين، كلٌّ لحاله مقسم وَفق نهج تحليلي صارم للأجزاء، فتبدو مثل الكُل الذي تكونه بالفعل أو بالإمكان. كلٌّ مصنوع من أجزاء ربما ترتبط، أو لا ترتبط، بكلٍّ ارتباطًا مختلفًا بكلٍّ هو (أو ينبغي أن يكون) كل شيء ولا شيء، أو على الأقل لا شيء غيره. إن كلَّ نصٍّ من «هذين النصَّين المتساويين في القدم وفي الملحمية» (١١) «لا يحوي شيئًا سوى نفسه» (١٣).

أشار قرَّاء أورباخ إلى أن هذه الفواصل التي تبدو آمنةً كالمستخدمة هنا هي على حافة الانهيار، وفي أكثر من حالة، فإن شيئًا حادًّا (مثل ناب أو حربة أو سكين) يمكن أن يمزق الغشاء الذي يفصل بينهما تمزيقًا مأساويًا[١٠]. يتواجه عالمان وهما

ينزفـان -وعندمـا ينزفـان- كلٌّ في الآخر، أحدهمـا يقدم العمق (الجزء الإضافي) الـذي يفتقر إليه الأول (القصة الثانية على وشـك البـدء في مكان آخر، ربما **تحتها**، حيث يُرفع سكين ويعلق في الهواء. وسيظهر أن هذه القصة أيضًا جزئية، بالإمكان، تنتظـر الاكتمـال والتحقُّق، وبعدها تخرج إلى النور لتكتمـل **مجازيًّا** على جبلٍ آخر قريب. هل سـيكون دمٌ؟) والمسـاحة الموجودة لا تكفي إلَّا للتساؤل هل «العالمان ... ليسا منفصلين فعلًا، بل إنهما غير قابلين للانفصال» (23/G29). وعليه، ربما لن يوجد سـوى عالم واحد نُسـتدرج إليه، عالم «يوجد لنفسـه ولا يحوي شـيئًا سـوى نفسـه» (١٣). «وفيـه تنتمـي كل العناصـر المختلفـة إلـى مفهـوم واحـد للتاريـخ العالمي» (١٧). فهل الدَّم هو هذا المفهوم؟ هل سيكون دم عالمي[١١]؟

بالإضافة إلى مكْر أوديسيوس، فإن أشهر أجزائه أو صفاته لا شكَّ أذناه وندبته. أمـا الأولـى فنشـكر عليهـا النّداهـات (المُغويـات) المُنشـدات، وتكـرار وتواصل الاهتمام بأغنيتهنَّ أو صمتهنَّ من جانب سلسـلة طويلة من المسـتمعين والمفسرين العظام بداية من أوديسـيوس نفسـه[١٢]. وللثانية، وهي التـي تلفت الانتباه، ولو من بعيد، إلى الدَّم الذي يشغلني هنا، نشكر أورباخ (لكنني أسعى إلى إثبات أن إسهامه أعمق). ومع ذلك، لم يزل غير واضح بالمرة ممَّ يتكوَّن الجزء تحديدًا، عند أورباخ أو في قصائد هوميروس؟ والأمر أبعد عن الوضوح في حالة الدَّم، خاصَّة وقد ظهر السـؤال بالفعـل عند أرسـطو؛ إذ «أشـار بمصطلـح *mórion* [جزء] إلـى كل المواد المكونـة للجسـم، وإلى الأطـراف والأعضاء». ورغـم أننا «لا ينبغي أن نسـمي الدَّم «جـزءًا» في المعتاد، فعنده الدَّم هو دم الحيـاة *zóon mória*[١٣]. فلنفترض -إذن- أن الدَّم جزء، فما علاقة هذا بأوديسيوس؟ لماذا ينبغي أن يكون لدَمِه أية دلالة؟ أو لأيِّ دم آخر (بافتراض وجود اختلافٍ بين دم أوديسـيوس ودم الآخرين، وسـنصل إلـى هـذه النقطـة)؟ لسـتُ واثقًا مـن دوافعـي وراء إثارة هـذه الأسـئلة، ناهيك عن إجابتها، لكنني أجد نفسـي مضطرًا إلى أن أتوقف عندها لاستكشـاف حضور الدَّم الغريـب. فأنا منجذب إلى ظهور الدَّم الواضح المتكرر وإلى اختفائه كذلك بدرجة لا تغفـل، فهنا كل شـيء «مرسـوم بوضوحٍ وسُـلط عليـه ضوء سـاطع منتظم»، إلى حيث «يقف الناس والأشياء في عالمٍ كل شيء فيه ظاهر»، وربما مستتر أيضًا. فهذا

أمـر يتعلّـق بالأجـزاء وبطريقـة مختلفة فـي تحليل هوميـروس والكتـاب المقدّس، وإبراهيـم وأوديسيوس، والعبـري واليونانـي. وفي خضـمّ هذا كله، يكسـر أورباخ السطح الأملس («فهو يجري بنعومة مفرطة» [١٩])، وفي آن واحد يُضمر الإشارة ويبالغ فيها ويستشرف حضور الدم، الدَّم والسياسة. ستكون النازية، أي «دع القارئ يفكّـر فـي التاريـخ الـذي نشـهده بأنفسـنا، فمثـلًا كل من يقيّم سـلوك النـاس أفرادًا وجماعـاتٍ في زمن صعود الاشـتراكية القومية في ألمانيا ... سيشـعر بقدر صعوبة تمثيـل الموضوعـات التاريخيـة عمومًا» (١٩-٢٠). هـل لـم يزل هذا دمًـا واحدًا؟ يلمـح جيمـس بورتـر فيقـول: «انظر عن قـربٍ وسـترى أن اليهود فـي ذلك الفصل مفرطـو **اليهودية**، بينما اليونانيون مفرطو ... **الألمانية**»[١٤]. لكن التشـابه، وهو ذاته الاختـلاف بيـن الدماء، يرتبـط كلّ الارتباط باختـراع الديمقراطية، وهـو منقوع في الدماء بالقدر نفسِه. وراء آفاق الظروف التي يتناولها أورباخ، يُستحضر الدَّم ويستفز ويشـكّل صـورة مجازيـة للسياسـة، صـورة مجازيـة للديمقراطية في أشـد صورها انحرافًا. الدَّم ماضيها ومسـتقبلها المخيف، وهو يقدّم لها لغتها. العلاقة هنا بالفعل بين الدَّم والسياسة، حيث الاستثناء الذي تمثله النازية يتأرجح بالنسبة إلينا بداية من مصادره المشـكوك فيها فيضعنا بين العبري (تعطش التوحيد السـامي للدماء وعدم تسامحه المعروف والمشين) واليوناني («مبدأ النقاء العرقي الأثيني»)[١٥]، وحيث «يبـدو النـص اليونانـي محدودًا وسـاكنًا بدرجة أكبـر فيما يخص دائرة الأشـخاص المرتبطين بالفعل والحركة وبنشـاطهم السياسي» (٢١)، ولم يكن هذا ليثير ارتباكًا أو حيرة تُذكر. وماذا عن الدَّم اليوناني؟ تتبّع أحد الباحثين خطوط التواصل: «اعتقد شعب أثينا قديمًا أنهم قبيلة أصلية محلية لم تزعجها هجرات ولا غزوات ... وكان الأثينـي يعتقـد أن الميـلاد على تلـك الأرض والانتماء الأصيل إليهـا معناه الميلاد الكريم؛ لذلك فقد ارتبطت عزته الوطنية ارتباطًا وثيقًا بإحساسه بالمكانة الشخصية الموروثة، فإذا كانت مدينته خاليةً من الشوائب العِرقية فهو كذلك خالٍ منها»[١٦]. يتعلّق هذا الأمر بالدَّم والسياسـة، لكنه يتعلّق كذلك بالتقسيمات والإقصاءات عبر مجـالات وتجمُّعـات. وهو يتعلّق كذلك بالحرب والصيد وطبيعة العبادة (الفداء)، وجوهـر العلـم (علم الأحيـاء وعلم الأجنَّة وعلم تحسـين النَّسْـل)، وإدارة صلات الدَّم (القرابة). وسـط هذه الكليات المزمنة والمتنافرة زمنيًا، يدور كل شيء حول

مسـألة دم آخـر، وبالأدق مسـألة اختلاف موقعه في الـدَّم أو عبـره[١٧]. وأكرّر أنني أسـعى إلـى ظهـور الـدَّم (أو تواريـه) وانتشـاره (أو الافتقـار إليـه) عبـر «المدينـة المنقسـمة»، كما تسـميها نيكول لورو Nicole Loraux، عبر الأجزاء والفواصل، لكنني أبدأ بندبة أوديسيوس، وهو جرح دائمًا على حافة الاندمال والتصلُّب -بعد أن تخثَّر أخيرًا- وهو يتحوَّل بحيلة من حيل سِحر الدَّم إلى خلفية غير موجودة[١٨].

نتذكّـر أن الندبـة بالنسبة إلى 'يروكليا'[أ] وبالنسـبة إلى القـارئ أيضًا -وهي ما بقي من جُرح عميق أليم- تعمل عمل المجاز المرسـل الجزئي بالنسـبة إلى جسـد أوديسـيوس وإلـى الماضـي. إن كان «'فيلوكريتيـس' جرحًـا لـم يندمـل»، فـإن أوديسـيوس جرحٌ اندمـل[١٩]. وفي النهاية، فإن الندبة هي الوسـيلة التي يتعرف بها إليـه رغـم مرور الزمـن والتخفي البارع الـذي أبدعته له الربَّة أثينـا (تقول يوريكليا: «بالتأكيـد أنت أوديسـيوس، يـا بُني العزيز، ولم أعرفك حتى عاينت جسـد سـيدي كلـه»)[٢٠]. فالندبـة جُـرح وتعريف بقية وذكرى، ماضي حادثـة وحاضرها «تصنع» هوية أدوديسيوس، ففي ذلك الصيد البعيد ميَّز أوديسيوس نفسه أولًا بأن جُرح، ثم بقتل الحيوان الذي جرحه:

> ثم شـرع أوديسيوس بالاندفاع رافعًا حربته الطويلة في يده القوية عازمًـا علـى طعنه، لكـن الخنزير البري كان أسـرع منـه، فضربه فوق ركبتـه وهاجمه من جانبيه، فمزق لحمـه بأنيابه وأحدث جرحًا غائرًا، لكنه لم يصل إلى عظم الرجل. لكن أوديسـيوس سـدَّد رميته واصابه فـي كتفـه، وأنفذ فيـه رأس حربته اللامعة؛ فسـقط الخنزيـر البري في التراب يصرخ وقد فارقته الحياة[٢١].

يغيب الدَّم ظاهريًا عن هذا المقطع، ولست أرى أن هذا مريب أو غريب. فالدَّم هنـا لا يظهر كموضوع أو «وحدة مضمون أساسـية»[٢٢]، وليس في الأمر فداء هنا، وبالتأكيد ليس هؤلاء السيثيين Scythians[ب] الذين لا يزيلون كل عناصر «العنف» من مشـهد الفداء (الذي وقع بالفعل قبيل الصيد)[٢٣]، وليس هذا بمشـهد مأساوي

(أ) الخادمة العجوز التي رعت أوديسيوس وتيليما خوس والعالمة بمؤامرات القصر. (المترجم)

(ب) سكان منطقة الأوراس الممتدَّة من البحر الأسود حتى بحر الآرال. (المترجم)

أو بلاط حاكم «حيث اليد التي تفعل لا بدَّ قطعًا أن تكون مخضبة بالدَّم» (والشاعر ليس مضطرًا إلى إظهار طاقات أوديسيوس الفاعلة، أي قدراته على الفعل)[٢٤]. لكن لا يسعنا سوى التعليق على العناصر المألوفة في الوصف: انتشار الأشياء الحادة والأسلحة، وقسوة المواجهة، والدقَّة التشريحية لنتائجها. كل هذا يلقي الشكَّ على القول بأن الدَّم الذي يتدفق قطعًا من الجرح المفتوح (الذي أنكره أورباخ قبل ذلك) قد فَقَد «حضورًا» ما كنا نعلم أنه يملكه أو يفتقر إليه[٢٥]. فإذا سلمنا مرة أخرى -ربما للمرة الأخيرة- بأن «أسلوب هوميروس لا يترك شيئًا يذكره ونصفه في الظلام وغير بادي الظهور»،[٢٦] فمن المنطقي أن نسأل «ماذا نفهم من غياب الدَّم؟ هل يمكن نسبة معنى محدَّد لهذا الغياب؟»[٢٧]. إن المسرح مهيَّأ بالحد الأدنى لتعارضٍ مُدهش وعودة مجيدة. فإن العلاج السحري سيوقف تدفُّق دم أوديسيوس المنغلق على القراءة ويرد له صحته ثم يعيده إلى بيته - سريعًا هذه المرة[٢٨]. إن هذه الخاتمة شبه الإعجازية لتحتمل قدرة تعبيرية أكبر؛ لأن الدَّم يعود إلى الواجهة في لحظة توقف تدفُّقه، وليست هذه بلحظة حاضرة أو ظاهرة. أي إن الدَّم يظهر في هذه اللحظة ليختفي. ولنلقِ نظرةً على تضميد جرح أوديسيوس:

> انشغل أبناء أوتوليكوس الأشداء بجسم الصيد، وجُرح أوديسيوس -الرجل الخالي من العيوب كالآلهة- ضمَّدوه بمهارة، وأوقفوا الدَّم الأسود بتعويذة، وعادوا فورًا إلى بيت أبيهم القوي. وعندما عالجه أوتوليكوس وأبناء أوتوليكوس تمامًا ومنحوه هدايا عظيمة، أعادوه سعيدًا إلى وطنه إيثاكا[٢٩].

ربما يكون هذا أدبًا أو دينًا إغريقيًا في أحسن أحواله أو لا يكون، لكن جرح أوديسيوس («وجُرح أوديسيوس -الرجل الخالي من العيوب كالآلهة- ضمَّدوه بمهارة») يجمع بالفعل ويكثف عددًا من الأجزاء والعناصر، وهي صفات مهمَّة في الدَّم تنبهنا إلى بعض أهم تداعياته. إن كان الشيء «المدهش» بين الإغريق «هو قلَّة الكلام عن سِحْر الدَّم»، فإننا قد شهدنا حالة من الإمساك عن الكلام والحماسة في آن واحد[٣٠]. فحين يحاول أوديسيوس إخفاء جرحه، وكان قد أثبت مهارته في حالة أخرى من سحر الدَّم، فإنه بالفعل على شيء من العلم به.

سواء اعتبر الدَّم هنا دليلًا على أن الأوديسا أيضًا «مشحونة بالخلفية» أم لا، فإنه يحمل ويخطُّ عناصر (أجزاء ونتفًا) من قصة سابقة يظهر فيها أعضاء آخرون من آل أوتوليكوس وسحر الدَّم ومعلومات أخرى تكشف عن طبيعة الدَّم. إن الكتاب الثاني من الأوديسا لشهادة قاطعة على قوة سِحر الدَّم وما يملكه الدَّم من قدرة مذهلة. وسواء كان الدَّم حيوانيًا أو بشريًا (ربما لا يوجد فارق، كما يشير النص الكتابي إشارة صارخة)، فإنه يستطيع إحياء الموتى حتى يراهم أوديسيوس ويستجوبهم. وكما يفسر لنا بيير فيدال-ناكويه Pierre Vidal-Naquet، فإن ما يحدث هو «نقيض وجبة الفداء التي غرضها إطعام الأحياء»[٣١]. فالموتى يريدون شرب الدَّم ويحتاجون إليه، ويتوقون إليه حتى يحيوا مؤقتًا ويعرفوا أنفسهم[٣٢]. وهذه المرة، فإن دم أوديسيوس -في هذه الحالة الذي يأخذه من حيوانات الفداء («وأنا نفسي سحبت سيفي الحاد من جانب فخذي، وجلست هناك، ولم أسمح لرأس الميت عديم القوة بالاقتراب من الدَّم»[٣٣])- يسمح له بإحداث أثره السحري بالتدفُّق لا بالإيقاف. وهو نوع آخر من التضميد له أثر مماثل بالإضافة إلى الذي رأيناه منذ قليل؛ ذلك أنه يُحدث تأرجحًا آخر، عودةً وبعثًا (يقول بتريسياس شارحًا: «كل من ماتوا ورحلوا يُسمح لكم بالاقتراب من دمهم، وسيكلِّمكم بالصدق، أما كل من تنبذون فسيعود مرةً أخرى» [١٤٦- ١٤٩]). إن هذا بعث جزئيٌّ ومؤقَّت، فهذا ديدن الفانين عندما يموت أحدهم. فالأربطة لم تعُد تمسك اللَّحم والعَظْم معًا، لكن «قوة النار المشتعلة تدمرها بمجرَّد أن تخرج النفس من العظام البيض، وتطير الروح كالحلم وترحل» (٢١٨- ٢٢٢). لحم وعظام وأربطة - هل سيوجد دم؟ نواجه -مرةً أخرى- تعارضًا غريبًا، رغم أنه قد لا يرقى إلى الغياب، لكنه يلفت الانتباه إلى ظهور الدَّم وتواريه.

نوجز ما جمعناه (وإن لم نره) إلى الآن. الدَّم في هذه المقاطع أولًا وقبل كل شيء هو سِحر الدَّم، رغم عدم إمكانية فهمه فهمًا كاملًا بعيدًا عن «العقلانية الدموية» لرفيقه الأساسي، أي الفداء[٣٤]. والصيد حاضر أيضًا، لكن الدَّم الذي يريقه أدويسيوس هنا، سواء كان دمه أو المقصود به خدمة الموتى، نوعٌ من دم الفداء الذي يجمع بين البشر والحيوانات، أي دم البشر ودم الحيوانات. وأرى عمومًا أن الدَّم يوصف أساسًا بأنه «ديني» أو تعبُّدي، وهو شيء اتفق الباحثون على إثباته. ومن

منظور أدبي أو بلاغي، يظهر الدَّم جليًا وتبرز فاعليته بسبب شيء -مع الاحترام لرأي أورباخ- لا يمكن أن يُسمَّى إلَّا لعبة طبقات وعُمق. يتراجع الدَّم إلى الخلفية -لكن هل هو الدَّم نفسه أم يكون دمًا آخر حين يتدفق من جرح؟- حيث مظنّه الأول (مشهد الصيد والجرح ووصف الموت بلا دم، وبكل العناصر الأخرى من لحم وأربطة وعظام). الموت والسحر والفداء أشياء شديدة الدموية بالتأكيد. لكن هل التأكيد في محلّه؟ توجد طبقات خفيَّة تبدو أنها ما زالت تلمع. فإن تجاهلنا التوكيد الآتي من بقية سردية استحضار الأرواح وتركيزها الحصري على النساء (الميتة) ومحورية اهتماماتها بسلسال النَّسَب («وأتت النساء؛ لأن بيرسيفون الرشيد أرسلهنَّ، كلهنَّ كنَّ أزواج الرؤساء وأبنائهم. كلهنَّ تدافعن زرافات نحو الدَّم الأسود ... سحبت سيفي الطويل الذي على جانب فخذي القوي، ولم أسمح لهنَّ بشرب الدَّم الأسود كلهنَّ معًا. فاقتربنَ الواحدة بعد الأخرى، وأعلنت كلُّ واحدة مولدها، واستجوبتهنَّ كلهنَّ» [٢٢٦- ٢٣٤])، وعلينا أن نتبع علامات تشير إلى مجالٍ آخر، وإلى بُعْد يتدفق فيه الدَّم بالغزارة نفسِها. فإذا أزحنا التفاصيل الفرويدية الأوَّليَّة جانبًا («أسحب سيفي الطويل الذي على جانب فخذي القوي»)، وبدأنا بأُمِّه («ظللت واقفًا هناك حتى أتت أمي وشربت الدَّم الأسود، فعرفتني على الفور وتحدثت إليَّ وهي تنوح» [١٥٢- ١٥٤]. «لماذا يا أمي لا تمكثين من أجلي، فأنا أودُّ أن أعانقك» [٢١٠])، يطّلع أوديسيوس مرارًا على حياة مُحدثيه الجنسية والأسرية، وهي تشمل مغامرات الآلهة نفسها («فليست معانقة إله بلا أثر. ارع هؤلاء الأطفال وربهم» [٢٤٩-٢٥٠]). معنى ذلك أن أوديسيوس في «صلابته الأبوية»، يُذكّر بدم القرابة، سواء كان دمه أو دم الآخرين/ الأمهات («ورأيت أم أوديب، إيبيكاست الجميلة، التي ارتكبت عملًا شنيعًا، وهي به جاهلة» [٢٧١- ٢٧٢])[٣٥].

سلاسل الدَّم

نعود مرارًا إلى الارتباط بين الدَّم والقرابة المتضمَّن في عباراتٍ شائعة، مثل: «صلات الدَّم»، و«علاقات الدَّم»، و«سلاسل الدَّم» (بل «الدَّم الأزرق»!). هذا أمر شائع ذائع، لكنه تعرض للتشكيك كثيرًا. وبفضل عمل الأنثروبولوجيين (وديفيد

شنايدر عادةً ما يُذكر أولًا في هذا السياق)، تُفهم الإشارة بشكل عام إلى الدَّم الآن فهمًا مجازيًّا[٣٦]. وما يهمني هنا هو أن الارتباط غالبًا ما يفترض أن له جذورًا قديمة أقرب إلى الدلالة الحرفيَّة، جذورًا يونانية وكتابية. يبدو كل شيء كأن صفة المجاز في دم الفداء (الأبعاد السحرية والتعبيرية في الدَّم) تخول تصوُّر بديل مادي معيَّن، وهو دم القرابة. ففي هذه الحالة المادية يخلو الدَّم من الشحنة البلاغية أو الرمزية. ورغم الإقرار حاليًا بأن دم صلات الدَّم مجازيٌّ (مجاز عن ماذا تحديدًا؟ الأجزاء والكليات)، فقد كان دم القرابة عند الإغريق بيولوجيًّا بحتًا، أي المادة الفسيولوجية التي تنتقل من الوالد إلى الولد، الحامل الملموس للهوية والوراثة. وكما ألمحت سابقًا، فإن الدَّم (التعبُّدي أو العائلي) يصير كذلك الأرضية القديمة التي تنطلق منها السياسة وتحرّر نفسها، فتستشرف حركة مألوفة متكررة تأخذنا طوال التاريخ من اللَّحْم إلى الروح، من الخارجي إلى الداخلي، وأخيرًا من الدين إلى الديمقراطية[٣٧]. وأقول هنا وفي الكتاب كلّه: إن أيَّ فهمٍ للدَّم يجب أن يبدأ باستجواب البلاغة والتمييز بين الحرفي والمجازي الذي يغذي «تشكُّل المباحث العلمية» وكذلك يطمسها، وهو الخطُّ الذي يفصل القرابة عن السياسة، والدين عن القانون، والطب عن الفلسفة[٣٨]. يجب أن يبدأ أيُّ فهمٍ للدَّم بنشر صورة (بالمعنى الواسع الذي يسمح بكلٍّ من القيم الحرفية والمجازية) عبر مجالات عمله غير المستقرة. وعندما يتعلَّق الأمر باليونان القديمة (والقرابة في صلبها)، فإن «حضور» الدَّم -أي مدى انتشاره- لا يمكن أن يُسلم به ولا يسلم بفهمه. وإن انتقاله إلى خلفية غير مؤكَّدة أو إلى ما يُقدّم بوصفه مجموعةً من الممارسات العتيقة (الحرب والصيد وبالطبع فداء الدَّم، «ركن دين الدولة الركين»)[٣٩] أو إلى عادة في الكلام أو رمز ديني أو مجاز ميت أو أدبي («أثخن من الماء»)[أ]، أو شأن طبي، لا يوحي به سوى إشارة خافتة. هل الدَّم جزء من الثورة اليونانية، وما خلفت وراءها مثل ماضٍ سحيق مجهور[٤٠]؟ ولقد حاولت بالنظر في دم أوديسيوس أن أثبت أن دلالة هذا الجزء أو المادة (أو غياب دلالته) تمتدُّ، وتنسحب كذلك، وراء ما يمكن أن نسميه «الدين» (بافتراض أن هذه هي الوجهة التي يأخذنا إليها أورباخ)[٤١]. وأودُّ فيما يلي أن أعيد طرح مسألة القرابة (والإثنية/ العِرق) ومن ثَمَّ السياسة في اليونان

(أ) أو "لا يستحيل الدَّم ماءً" أبدًا. (المترجم)

القديمة (منضمًا إلى أورباخ لتوسيع مغامراته الكتابية المقارنة في درس الكتاب المقدَّس)، وسأقدِّم لاحقًا -من باب التصويب- مترتبات الخطاب الطبي التي أُغفلت طويلًا.

يستكشف هذا المسح البحثي النادر لموضوع الدَّم ودائرته المعجمية في هوميروس وما وراءه شبكةً أكبر من ارتباطات الدَّم بالحرب والصيد والقسوة والمهارة غالبًا والجرح والموت (الدَّم المهدور). ويتتبَّع المسح أيضًا الدَّم في التمثيلات الشعرية والفلسفية والعلمية، كما يدخل في دائرة «الدَّم (الموروث) والعِرق والأصل والعائلة»[٤٢]. لكن البند الأخير تحديدًا وعلى أقل القليل هو ما يدفع، أو ينبغي له أن يدفع الدَّم إلى الواجهة، بالنسبة إلينا، نحن المُحدَثين، قبل غيرنا. فالدَّم الذي يستحضر النازية خصوصًا ومباشرة كما يظهر من إشارات لأورباخ ليشير كذلك إلى شبح «طقوس دم» أخرى وشبح سابقاتها[٤٣]. كما أن الاهتمام بالدَّم يُبرز (أو ينبغي أن يُبرز) كون الدَّم موقعَ تنافر بين هوميروس والكتاب المقدَّس[٤٤]. فعند طرفي الدَّم لا يتطابق الوصفان «يوناني يهودي» و«يهودي يوناني». فإذا أزحنا الاشتراكية القومية جانبًا، فمن سيعترض -بعد نظرة فاحصة- على أن الدَّم لا يوزع بالتساوي، وأنه أولًا وقبل كل شيء «كتابي»، أي شأن «شرقي» أو سامي» (أكثر مما هو يوناني)[٤٥]؟ يتضح هذا تمامًا حين النظر في الكتابات الضخمة التي نظرت في مسألة الدَّم، أي ما يفترض أنه الدَّم الحقيقي، بل الدَّم النقي فيما يخص من يسمون بالساميين[٤٦]، بداية بكتابات وليام روبرتسون سميث على الأقل وصولًا إلى استعراض ماري دوغلاس. ليس أسهل من تصوُّر الارتباطات بين اليهود والدَّم ومناقشتها وبحثها والقراءة عنها. تزيد السهولة في أيِّ سياق مقارن، أي حين يظهر أن المقارنة لا وجه لها. «ليس في العالم اليوناني الروماني نصٌّ يُقارن بالكتاب المقدَّس»[٤٧]. فلننظر في الأرقام المجردة: «يذكر الكتاب المقدَّس الدَّم أكثر من أربعمائة مرة»[٤٨]. فكم مرة ذُكر في النصوص اليونانية؟ لا يوجد «في اليونان القديمة تصنيف للدَّم»[٤٩] مماثل للموجود في الجزء الآخر من العالم. وإن فريدريش نيتشه نفسه، وهو ليس بحساسٍ على الإطلاق في موضوع الدَّم، وهو الذي يصف «الهيليني» بأنه بطبيعته «عميق وقادر قدرة فريدة على أن

يُحدث أشدَّ ألوان المعاناة وأعقدها»، ويثبت «طوفان المعاناة والعقوبات»، يلزم -أي نيتشه- نفسه صمتًا غريبًا إزاء الدَّم في كتاب «**مولد المأساة**»[٥٠]. فمن يريد الحديث عن الدَّم اليوناني وعن الدماء والدماء الأخرى[٥١]؟ أهي دماء **يونانية**؟ أم دماء **أخرى**؟ يجب نقل المشكلة إلى فضاء «داخلي»، حيث نجد تنافرًا أشدَّ أصالةً وبالقدر نفسِه من الحضور، يضع النساء على القمَّة. فإن كان ربط العبرانيين واليهود بالدَّم بدرجة أعلى من اليونانيين، فما درجة الارتباط في حالة النساء، «جنس النساء»، كما يقول اليونانيون، أو في سياقٍ آخر العلاقة بين «الحيض وأصول الثقافة» التي يشير إليها كريس نايت Chris Knight[٥٢]؟ من هنا، فإنه دم أوديسيوس وليس (بالوضوح نفسه مؤقتًا) دم بنيلوبي[أ]، لكن هل هما مختلفان حقًّا؟ هل الدماء مختلفة فعلًا؟ هذا هو الجزء الثاني من بحثي الحالي، ويبدأ بشعور أن هذه الفكرة -اختلاف الدماء- فكرة غريبة على أقل تقدير. فإن الكتاب العبري لا يبدو أنه يعرفها، ويرى أن الدَّم هو السمة التي تساوي بين الكائنات الحيَّة بشرًا وحيوانات، ذكورًا وإناثًا. فماذا عن دم أوديسيوس؟ أهو دم مختلف؟ وإن كان، فما هو؟ هل يجوز إفراده وعزله؟ الحفاظ عليه وجمعه والتعرف إليه؟ الدَّم دم، وهو شأن عالميٌّ يتساوى فيه الجميع، وهو أحد هذه «المكونات المختلفة [التي] تنتمي جميعًا إلى مفهوم واحد للتاريخ العالمي»[٥٣]. فهل الدَّم مفهوم؟ أم هو مجرَّد جزء؟ كيف ننسب دلالة -إن كان ثمة دلالة- للدَّم «اليوناني»؟

ينطوي الدَّم على جدلية تضارب بين حضورٍ طاغٍ وغيابٍ كاملٍ، ويبدو أن هذه الجدلية تهيمن على هذا المجال، الذي تبدأ في رسم خارطته عناوين غير ملائمة (مثل الدَّم اليوناني ودم أوديسيوس). واستنادًا إلى المصادر تبدأ دورتها (بالمعنى غير التقني لهذه الكلمة المشحونة)، ربما يقبل الافتراض بأن كثيرًا مما نعرفه، أو نعتقد أننا نعرفه، عن الدَّم يعود إلى اليونانيين أكثر مما يعود إلى الكتاب المقدَّس، وأننا -من المنظور الكميّ على الأقل- محظوظون لوجود وفرة من المواد عن الدَّم اليوناني تتجاوز أيَّ دم آخر، بمعنى أننا نملك الرجوع إلى دائرة أوسع من المصادر، ومن ثَمَّ مصادر «لصفات» الدَّم من اليونان القديمة، مما لدينا من إسرائيل

(أ) زوجة أوديسيوس وملكة إثاكا في ملحمة الأوديسة. (المترجم)

القديمة(٥٤). وسأتجنّب الحسم التاريخي أو غيره بين أثينا والقدس، وأتوقف عند الصفة السياسية للدَّم في اليونان القديمة أو على الأقل صفتَي المحلية وتعاقب النَّسَب، وذلك بعد ممارسات الصيد والفداء والسِّحْر (وسنعود إلى عالم الأحياء والطب طبعًا)(٥٥). نسلم بأن الدَّم، دم القرابة، إن لم يكن دم العِرق (مهما كان تعريفهما، كلّ بما يميزه) «فكرة ليست غريبة تمامًا على الفكر الكلاسيكي»(٥٦). فمن هذا المنظور، تعني القرابة عند الإغريق القرابة بالدَّم «من دمٍ واحدٍ»(٥٧). ولا عيب في هذا! وربما نتجاوز وندَّعي أن حضور الدَّم طاغٍ في النصوص اليونانية القديمة، بداية من هوميروس. نقارن هذه الثروة من المواد بالصورة المتفردة في عدم اعتدالها التي لدينا عن العالم الكتابي أو بامتناع النص العبري المعتاد عن الإشارة إلى القرابة من زاوية «صلات الدَّم» (فهو يتكلَّم عن «اللَّحْم والعَظْم»)(٥٨). أو الامتناع عن استخدام عبارة «اللَّحْم والعَظْم»(٥٩) كما أسلفنا. وماذا إن كانت الترجمة الشائعة الذائعة التي تجعل الدَّم «الحياةَ» ترجمةً خاطئةً(٦٠)؟ هل يختلف الأمر باختلاف جزء الجسد (إن كان جزءًا) و«المادة المتشارك فيها» (الدَّم، اللَّحْم، العظام، وما إلى هذا) الذي يُذكر عند وصف القرابة وأنظمة القرابة(٦١)؟ بالتأكيد لا يمكن أن يتيح هذا مسوغًا كافيًا لاستبعاد التراث العلمي الغني الذي درس «الدَّم اليهودي» أو لمنازعة مقولات شهيرة عن «الدور المركزي للدَّم في الدين الكهنوتي لإسرائيل القديمة» أو أن هذا الدور -بفضل سفر اللاويين- «يزداد تميزًا؛ لأن الدَّم فيه بكل وضوحٍ أقلُّ أهميةً مما في أديان الشرق الأدنى القديمة الأخرى»(٦٢). وإنني لا أقصد بالتركيز على دم أوديسيوس وإبراز مسألة القرابة تحديدًا، مع الاسم الذي أطلق عليه (اعتباطيًّا أو غير هذا)، سوى إعادة النظر في أمر ندبة («أولًا يلحق بكلمة ندبة جملة بعد اسم موصول ... وبلا توقُّع تدخل جملة مستقلة عنوةً ... وبهدوء تستخلص نفسها من التبعية التركيبية»)(٦٣). واستكشاف إمكانية وجود خلفيَّة خفيَّة ربما غير موجودة هي التي تقيم وتروي أو تحسم المقارنة بين هوميروس والكتاب المقدَّس، بين أودسيوس وإبراهيم. ما قدر حضور الدَّم اليوناني؟ ما مساحته؟ ما تقسيماته؟ هل هو «موحّد» أم «أقرب إلى أجزاء مُجمّعة»؟ هل للدَّم أجزاء ومكونات أم يشير إليها؟ وإن كان كذلك، فهل «تنتمي المكونات المختلفة كلها إلى مفهومٍ واحدٍ للتاريخ العالمي وتأويله»(٦٤)؟ شهدنا انحسار دم

أوديسيوس وتدفُّقه داخل مجال رؤية وخارجها أوسع من «الدين» ينتشر على مساحة ضخمة من النصوص والممارسات (السِّحْر والدين -السياسة والعلم- ولا ينبغي افتراض حدود مستقرة منفصلة لكلٍّ منها)، كلّ منها منقوع في شكلٍ من أشكال بلاغة الدَّم بقدر ثراء بلاغة الدَّم في الكتاب المقدَّس إن لم تزد عليه.

ما يهمني أولًا هي حقيقة الدَّم في اليونان القديمة ونطاق ظهوره. ودم أوديسيوس نقطة انطلاقي، ولقد ألمحتُ إلى أن مظاهر الدَّم، أي حضوره أو غيابه في مجموعة من المجالات أو الأبعاد أو الأجزاء أو الأطراف، تعمل عمل المكافئ الواسع النطاق لذلك البُعْد في النص الكتابي، الذي رأى أورباخ -كما هو معروف- أن خلفيته تنضح منه. وعليه، توجد خلفية دموية لأعمال هوميروس والذخيرة النصيَّة اليونانية القديمة عمومًا. ولا يمكن أن يُعَدَّ هذا تصورًا مفاجئًا. يشغل الدَّم هذه الخلفية وهو مشحون بكل أنواع الدلالة. فمن يعجز عن إدراك أهمية الدَّم في القصائد الملحمية المُخصَّصة للحرب وعواقبها الدموية؟ أو المآسي (التراجيديات)؟ وهذا تحديدًا هو السبب وراء إصراري على **الخلفية** وعلى تواري الدَّم الذي يجب أن يقارن أو يقابل بظهوره القاطع أو يوضع في مقابلة. ففي هذين البُعْدين، هذين الجزأين أو القطعتَيْن، اللذين يكونان معًا «حضور» الدَّم في اليونان القديمة، وهو نوعٌ من الحركة الجدلية التي احتفظت بجريانها لآلاف السنين. وفيما يلي سأجعل اهتمامي بالقرابة في ذاتها أقلَّ من اهتمامي بالدَّم الذي يمتدُّ إلى «مجال» القرابة والعبادة والسياسة والعلم. وأكرِّر السؤال: هل هو الدَّم نفسه في كل هذه المجالات؟

مدن الدَّم

سنركِّز على دم أوديسيوس، وتحديدًا سُبل **غيابه**، إمَّا بالتزام الوجود في الخلفية أو ابتعاده عن الفعل حتى يكاد يكون غير موجود مثل «خلفية هوميروس». «إن كنت حقًّا ابني ومن دمنا...»[٦٥]، فهنا أيضًا -على أقل تقدير- يبدو كل شيء كأن «ما يكْمُن وراء الأسطورة ويتضمَّن في بنية النص الأساسية ... مشكلة منطقية: فصلات الدَّم تعطي أكثر من قدرها أولًا، ثم تعطي أقلَّ من قدرها، وينكر حق

الانتماء الأصلي إلى المكان أولًا، ثم يؤكد»[٦٦]. ودم القرابة أو النَّسَب تحديدًا الذي يُستحضر بطرقٍ شتَّى في فقرات الأوديسا التي أشرت إليها - ومعها مثلًا أوصاف إثنوغرافية لدور الجدِّ للأُمِّ في تسمية أوديسيوس («أوتوليكوس، ابحث بنفسك عن اسمٍ تمنحه لابن ابنتك» [١٩: ٤٠٣- ٤٠٤] وصولًا إلى ظروف أوديب العائلية الغريبة- لم تُذكر صراحةً قطُّ في هذه الفقرات. وأكرِّر: نعلم بقدرٍ من اليقين أن الدَّم مرتبط بالقتال والصيد والفداء والسِّحْر (وأرى اختزال هذا كله في مصطلح ديني، بافتراض أن هذا مفيد). نعلم أن مسألة ظهور الدَّم من عدمه والتعبير عنه وإخراجه وظهوره عيانًا أمرٌ شديد الأهمية بالنسبة إلى اليونانيين (وإن لم يرثوا التمييز الهندو-أوروبي بين «الدَّم الداخلي» و«الدَّم الخارجي» الذي لم يزل أثره في عددٍ من اللغات الأوروبية وغيرها، مثل كلمتَي *sanguis* و*cruor* اللاتينيتين)[٦٧]. يدور جدل شديد حول «دم الآلهة» أيضًا[٦٨]. وبالطبع لدينا الطب الذي قيل عنه وكُتب الكثير (الأخلاط الأربعة طبعًا ثم دم الحيض)، ولدينا القانون («ذنب الدَّم» الحاضر أبدًا، وسد الدَّم الشهير *dike homaimon*). ألا يحقُّ لنا في النهاية التفكُّر في مكانة الدَّم أو أهميته بالنسبة إلى القرابة؟

لكي نسأل عن الفرق الذي يُحدثه الدَّم وعن ماهية الدَّم حين يحدث فرقًا (ربما كل الفرق)، ومن ثَمَّ عن إمكانية الحديث عن دم أوديسيوس، يجب أن نتوقف عند سياسة القرابة، حيث القرابة سياسية، وعند سؤال أوديسيوس نفسه، وعند إشارة إينياس إلى «النَّسَب وسط الدَّم الذي أعلن أنني نشأت منه»[٦٩]. وبالتأكيد يشير هذا إلى مفهومٍ لا يتفرد به الإغريق، ولو أنه ليس عالميًّا (كما تثبت التوراة). لكننا لا نستطيع إلى الآن نسبته إلى مقابر الاستعارات الميتة المدفونة والمحفوظة بعناية في حالتنا هذه[٧٠]. بل على العكس، يجدر بنا ذكر أن التكافؤ بين الدَّم والقرابة ليس بسيطًا على الإطلاق، بل واسع الحركة داخل النصوص القديمة كلها. وحتى إن قيَّدنا أنفسنا بفهمٍ ضيقٍ لهذا الأمر تحديدًا (فنعلق موضوعات الصيد والفداء والعلم والطب والسِّحْر، بل القانون نفسه، في سياق مناقشتنا، بافتراض إمكانية فصل أيٍّ من هذه المصطلحات عن القرابة وفصل القرابة عنها)، سيكون علينا الاعتراف بأن القرابة قضية معقَّدة (وهذا تعبير اختزاليٌّ إلى أبعد حدّ)، وبأن مصطلح القرابة أغنى

كثيرًا وأشدُّ غموضًا مما يشاع (بداية من السؤال في هذا السياق: هل الدَّم مشار إليه أم أنه مصطلح فنيّ دالّ، هل هو صورة بلاغية أم شيء). لكن ما معنى الإقرار بهذا؟ متى صارت القرابة دمًا؟ وهل حدث هذا؟ هذا بحث في الأجزاء.

يقول أرسطو كما هو معروف: «القرية أولُ مجتمع يتشكَّل»؛ إذ يشرح كيف «يتحلَّل المركَّب دائمًا إلى العناصر البسيطة أو الأجزاء الأصغر في الكل» (وهي إناث وذكور من ناحية، وحاكم طبيعي ومحكوم من ناحية أخرى). ولقد نسب الأسرة إلى مجال الطبيعة («الأسرة هي الصلة التي تنشئها الطبيعة ليُشبع البشر حاجاتهم اليومية»)[٧١]. بمعنى أن السياسة تبدأ «عندما تتوحَّد أُسر عديدة، وتهدف هذه الصلة إلى شيء يتجاوز إشباع الحاجات اليومية، والقرية أول مجتمع يتشكَّل». ثم يوضِّح أرسطو بنية هذه الوحدات السياسية التي حكمها الملوك: «كل عائلة يحكمها كبيرها، ومن ثَمَّ ففي مستعمرات العائلة ساد الشكل الملكي من الحكم؛ **لأنهم جميعًا من دم واحد**»[٧٢]. فإن الدَّم من أرسطو إلى هنري جيمس سومنر مين وإلى روبرتسون سميث -وهو متطابق مع القرابة، لكنه أضيقُ منها- هو الأرضية الأساسية، و«الأرضية الممكنة الوحيدة» التي لا تُنازع للمجتمع السياسي[٧٣]. وبالتأكيد يوحي هذا بشيء مثل دلالة شحنة (الخلفية).

لكن أمثلة كلمة دم ومرادفاتها التي تظهر في الذخائر اللغوية اليونانية كثيرة، وكثيرًا ما تدخل الكلمة -ولو عرضًا- في المناقشات العلمية والترجمات الحديثة مع إشارات كثيرة إلى «الدَّم الأزرق»[٧٤]، و«الدَّم النقي» أيضًا (وتحديدًا عندما لا يقول النص اليوناني أيَّ شيء عن الدَّم، أي حرفيًا، كما في الفقرة التي نقلتها عن أرسطو. لكننا نكرر أن أغلب اهتمامنا ينصبُّ على قضية ثانوية في ظاهرها، وهي التردُّد بين الحرفي والمجازي). الأمثلة أكثر من أن تسمح ببقاء الأمر مخفيًا أو متواريًا في خلفية ما. أكان ينبغي للدَّم أن يصير مفهومًا؟ أو مصطلحًا فنيًا على الأقل؟ «مصطلحات القرابة في المحصلة الأخيرة كيانات لغوية، أي إنها أشدُّ اعتمادًا على الثقافة من مصطلحاتٍ كثيرة، لكن لا داعي للاعتقاد بأن مسارها يختلف اختلافًا جوهريًا عن غيرها من الكلمات»[٧٥]. وربما كان الدَّم أخلاقًا، نمطًا من السلوك والحضور في العالم أو تطويعًا للشخصية وفقًا له[٧٦]. أو هو

مؤسسة بالمعنى الذي أكسبه إميل بنفنيست Émile Benveniste للمصطلح («مصطلح مؤسسة ينبغي أن يُفهم هنا بمعنى واسع، ليس المقصور على المؤسسات التقليدية، كالقانون والحكومة والدين، بل المؤسسات الأقل وضوحًا المتمثلة في التقنيات وطرائق الحياة والعلاقات الاجتماعية وطرق تبليغ الكلام والفكر»)[٧٧]. هل كان الدَّم مؤسسة يونانية شائعة[٧٨]؟ بافتراض أن هذا الأمر لم يكن معروفًا لدى بنفنيست وغيره، فالأرجح أن الدَّم كان يُعَدُّ بالفعل مؤسسةً مشتركةً بين اليونانيين. لكن مهما كان، ألا ينبغي أن تكون الحدود التي يغطيها المصطلح موثَّقةً بشيء من التدقيق؟ هل الأخوة مثلًا «أخوة بالدَّم» دائمًا؟[٧٩] وما الذي يفسر أو يسوغ الانتشار المفرط لمصطلحات الدَّم عند تعيين أوصاف محل نزاع شديد مثل syngeneia وoikeiotès وphilia، وكذلك *genos* و*ethnos* و*phyle* و*phratria* و*anchisteia* وغيرها[٨٠][أ]؟ فما تحديدًا طبيعة «أيديولوجية قرابة الدَّم» ومداها عند الإغريق[٨١]؟ تستخدم كتابات ضخمة وأبحاث ومؤلفات أو تستحضر مسردًا للدَّم يعتمد جزئيًّا على البحث في فقه اللغة أو السوابق اللغوية (الهندو-أوروبية أو بالأحرى الهندو-أوروبية الأصلية)، وعلى الحضور الدائم للدَّم في النصوص اليونانية، لكن هذا يجري دون اهتمام كبير بالفرص اللغوية والفقهية اللغوية والتأويلية الدقيقة التي تتاح في هذا السياق[٨٢]. ولنتفق مؤقتًا على أنه حتى وإن كانت كل قرابة يمكن أن تُسمَّى «قرابة دم» (وليس هذا صحيحًا لأسبابٍ تتجاوز مسألة «القرابة المختلقة» التي تقوم على التبنِّي أو على الزواج وترتبط بحدود الكيانات الجمعية المختلفة المتغيرة بطبيعتها)[٨٣]، فعلينا أن نقنع بالحقيقة الغريبة التالية: الدراسات الاصطلاحية لا تشمل «الدَّم» بوصفه مصطلحًا فنيًّا أو مفهومًا يستحقُّ الفحص أو التوثيق[٨٤]، ولا تشمل الدَّم رغم أنه محملٌ بعبءٍ دلاليٍّ ثقيلٍ يرتبط بالشر المطلق (النازية = الدَّم والسياسة)، فإنه جعله يصير مفهومًا سياسيًّا يجب فحصُ أهميته السياسية. وينبغي أن يكون السؤال لماذا الدَّم رغم كل هذا؟ لماذا تكون القرابة بالدَّم أو تُسمَّى به؟ وإن كان الأمر كذلك، فما المنطق وما أحكام علم الدَّم (الهيماتولوجيا) التي يستند إليها هذا الموقف؟ مرة أخرى، ليست المسألة في

(أ) المصطلحات هنا مقصودة لذاتها لفظًا، وتقديم مقابل بالعربية لها يفسد خطَّ الجدل، وسيرد تفسيرها في النقاش. (المترجم)

الإقـرار بـأن الـدَّم (أي قرابة الدَّم) «ذو أولويـة بنيوية» أم لا، بل السـؤال هل القرابة تُسمَّى في المقـام الأول «دمًا» وإلـى أيِّ حـدٍّ؟ ولمـاذا[٨٥]؟ مـاذا نفهـم مثـلًا من استخدام هوميـروس مفـردات الـدَّم رغم أنـه لا يعـرف مصطلحـي *homaimon/ homaimos*، أي «مـن دمٍ واحـدٍ»، وصفًا للأشـقاء[٨٦]؟ ما العلاقة أو المسـافة بين كلمات مثل *haíma* و*genos* ومرادفاتها كما تظهر في اليونانية القديمة؟ كيف نفهم مـا يُسـمَّى بالقيمة المجازية التي تُنسـب خصوصًا إلى اصطـلاح الدَّم؟ هل للدَّم أية أهميـة؟ توجد أيضًا كتب مهمَّة ودراسـات عن العائلـة اليونانية (W. K. Lacey, S. C. Humphreys)[٨٧]، والديـن اليونانـي (Dodds, W. K. C. Guthrie, Walter Burkert E. R.)، أو المجتمع والسياسة الإغريقيَّيْن، بافتراض -مرة أخرى- وجود اختـلاف بين الاثنيـن (John K. Davies, Moses Finley, Pierre VidalNaquet, Catherine Morgan, Ryan Balot). لكنها لا تكاد تذكر شـيئًا عن الدَّم أو تفصل بـأيِّ قدر فـي أهميته[٨٨]. فإن كان الدَّم بالفعل ينتقـل، أو حتى يختفي، بين الخلفية والواجهة، فكيف نستوثق من أنه لا يحمل أهميةً وأين وبأية طريقة؟ ذكرت سـابقًا أن الدَّم أقربُ إلى أن يكون موضوع تأمُّل وبحث عند دراسـة المصادر «السـامية»، ومع امتداد قائمة المصادر التي عن «الدَّم اليهودي»، من سـيفكِّر في تصنيف كتابٍ عن «الدَّم اليوناني»[٨٩]؟ عند الحديث عن الدَّم يبدو كل شـيء كأن «هوميروس لا يعرف خلفية»، ولا نزيد على هذا مؤقتًا.

في رحلة البحث عن دم أوديسيوس لا يسعنا إلَّا أن نراه في كل مكانٍ ونفتقده فـي كل مـكانٍ. فافتقـاد الـدَّم فـي غيابه عن فقـراتٍ مفتاحيـةٍ وعن الـدرس العلمي واستبعاده منه. أما عن حضوره في كل مكانٍ (بمضاعفاته طبعًا)، فإن دينيس روسل Denis Roussel يلخـص باقتـدارٍ مـا يظـل إلـى الآن إجماعًا علميًّا علـى ما فيه من مفارقـة: «المصطلحـات اليونانيـة التي تصـف الأحداث الاجتماعية فـي المدن ... تشـير إلـى جماعـاتٍ قائمةٍ علـى صلات الدَّم. وكأنهـا توجهنا إلى نـوعٍ من التنظيم تحكمه القرابةُ دون إشـارة إلى أيِّ شـكل من أشـكال الإدارة الحكوميةَ»[٩٠]. يعود هذا الرأي إلى مين، كما أشـرنا سـابقًا، وإلى فوسـتيل دي كلانغ (من ذلك: «هكذا نرى أن في زمن ديموسـينز، كانت عضوية أي أخوية تسـتلزم أن يولد الشـخص من

زواجٍ شرعيٍّ في إحدى العائلات التي كوَّنت هذه الأخوية؛ لأن دين الأخوية كدين العائلـة، لا ينتقـل إلَّا بالدَّم»[٩١]. يحاول إم ميللر توزيع هذه العلاقات الصعبة بين هذه الجماعات مع اصطلاح القرابة، فيؤكِّد بثقة أن «الأويكوي oikoi أنساب داخل الجينـوس genos»[٩٢]. لـدى والتـر دونـلان Walter Donlan حساسـية تجـاه التحـولات التاريخيـة، فيقـول شـارحًا إن «المحاربيـن الأرسـتقراطيين فـي قصائد هوميروس الذين كانوا يشـرعون في تمييز أنفسهم كطبقة اجتماعية («لم تتقدَّم هذه الخطـوة مسـافة بعيـدة») لم يقوموا بمحاولـة فعليَّة لإثبات تفوُّق فـردي أو جماعي علـى أسـاس أنسـاب الـدَّم»[٩٣]. يخالـف روبـرت ليتمان في دراسـته عـن «**القرابة والسياسـة في أثينا**» كلَّ حسٍّ تاريخيٍّ؛ إذ يقول إن «القرابة في أبسـط تعريفاتها هي العلاقات بين الأقارب، أي الأشـخاص الذين تربطهم قرابة دم حقيقية أو مفروضة أو مختلقة». وهكذا يساوي ليتمان تمامًا بين القرابة والدَّم، ويغفل عن دينامية الضمِّ والتعريـف المتضمنة في مفهوم «قرابة الـدَّم»، رغم أنه يقرُّ بالطبع بأن «مفهوم قرابة الـدَّم الحقيقيـة يختلـف باختـلاف المجتمـع»[٩٤]. تتبـع مجموعة دراسـات حديثة مشروع الترجمة الثقافية الاستثنائي هذا، إذ تدرس «الأطفال عديمي الآباء»، وتعلِّق على مصطلح *gnésios* الموجود في هوميروس بأنه يترادف مع *genos*، أي العائلة، و*gonos*، أي «البذر»، [و]يعني بالطبع في قلب ’الدَّم‘»[٩٥]. وفيما يلي وصف آخر يربك الإجماع ويثبته في آنٍ واحدٍ (إلَّا أن يكون مجرَّد عادة بلاغية):

> لـذا يلزم إعـادة النظر فـي المقصـود بالمجتمع «القَبَلـي» وكيفية تقييمـه فـي ظل تزايـد البيانات عـن العِرقيـة الأولى. والقبليـة مفهوم إشـكاليٌّ متنازع عليه، لكنه في جوهره ينطوي على اسـتخدام القرابة الحقيقيـة أو المزعومـة والعمـر والجنس أساسًـا لبنـاء المجتمـع السياسـي. وهـذا إلـى حدٍّ مـا يتعلَّـق بالدرجـة؛ لأن القرابة تُسـتخدم سياسـيًّا أيضًـا فـي أشـكالٍ أخـرى مـن المجتمـع، لكن حيـث غالبية الأدوار فيها تحدِّدها معايير أخرى، فلا يمكن لأيِّ نظام أن يكون قبليًّا خالصًا. من هنا يأتي اختلاف محتمل، واحد على الأقل، بين الأنظمة القَبَليـة وقبائـل الـدول مثل أثينا، على الأقل منذ زمن إنشـاء سـولون

المعايير الاقتصادية للمنصب السياسي. وبالمثل، فبرغم انتشار الإشارات إلى الدَّم في الأدب اليوناني، مثلًا كما في ادعاء هيرودوت (٨,١٤٤) أن قرابة كل اليونانيين في أغلبها جزءٌ من الهوية الهيلينية التي تنتج كذلك عن وحدة اللغة والدين، فإن خطاب القرابة المستخدم كأداةٍ لادعاء وجود روابط عرقية أو تعزيزها لا يتوافق مع الترتيب العملي لأيِّ مجتمع[٩٦].

يشير هذا الموقف المعقَّد كلُّه إلى أن كلَّ مجالات الحياة الاجتماعية حتمًا يمسُّها الدَّم، وهذا أقل ما يقال. تسميها جيوليا سيسا Giulia Sissa «المدينة التي في الدَّم» La cité dans le sang[٩٧]، ويقينًا تؤيد النصوص دقَّة هذه الكُنية، بل تنطبق على الآلهة التي تدَّعي بفخرٍ أن دمها أساسُ علاقات النَّسَب والانتماء.

> لقد تحدَّث زيوس وسط كل الآلهة وكله فخر: «أنصتي إليَّ أيتها الآلهة، أربابًا وربَّات، حتى أعبِّر عمَّا يجيش في صدري. في هذا اليوم، ستخرج إيليثيا، ربّة الولادة، إلى النور إنسانًا سيكون سيّد كل من حوله، وهو من جنس هؤلاء الرجال الذين مني بالدَّم»[٩٨].

تبقى مقولة أخرى من شأنها الدعوة إلى فهمٍ أضيق لمفهوم الدَّم (وحينها سيُعَد الدَّم فكرة أو دالًّا، أو مصطلحًا متغيرًا متطورًا يعمل داخل شبكة معانٍ معقَّدة إحالية وتمييزية). وعليه، نُتبع الفقرة التي نقلناها من قبل عن أرسطو حول «المجتمع الأول» بقولٍ شهيرٍ يعترض فيه على برنامج أفلاطون لتحسين النَّسْل على أساس «قرابة الدَّم» (كما تقول بعض الترجمات عن إشارة المرء إلى من هم «منّي») تفوق أيَّ بدعة في تركيب العائلة التي يرى أنها متطابقة مع المدينة *polis* ككل: «فخيرٌ للإنسان أن يكون الصبي ابن أخيه أو أخته مباشرة عن أن يكون ابنه بالطريقة الموصوفة» في «**الجمهورية**». يصل أرسطو إلى استحضار الدَّم صراحةً حين يؤكِّد أن «الشخص نفسه يناديه إنسان «ابني» وآخر «أخي» وآخر «ابن أخي/ أختي» أو غير هذا من درجات القرابة، سواء بالدَّم [*haímatos*] أو بالمصاهرة والزواج، من جانب المتحدث أو أقاربه»[٩٩]. ويمكن الزعم بوجود لمحة خصوصية إقصائية

للنَّسَب من الأب في مسألة الدَّم، وهذا أمر مشحون مثل صندوق باندورا[أ] (فالدَّم موقع يظهر فيه الاختلاف الجنسي، وإن لم يكن دائمًا)، وقد جذب هذا لحسن الحظ شيئًا من الاهتمام[١٠٠]. في موضع آخر من مناقشة philia الحب بين الأقارب، يشير أرسطو نفسه إلى أن هذا ربماً يكون فهمًا خاصًا ضيقًا للدَّم مقصورًا على الجنس، أي النوع، ومقيدًا تقييدًا حصريًا بالعلاقة القائمة بين الإخوة: «يحبُّ الإخوة بعضهم بعضًا؛ لأنهم من مصدر واحد، ولأن هوية علاقاتهم بالمصدر تجعلهم يتماهون؛ ولهذا نقول إنهم من 'دم واحد' أو 'صُلب واحد' أو ما شابه هذا»[١٠١]. ومعنى ذلك أننا هنا أيضًا ينبغي أن نظلَّ متنبهين لطرائق استحضار الدَّم وجعله ظاهرًا (وهي أوضح ما تكون في الترجمات الحديثة كما سلف) وأين يتوارى في الخلفية (إن كان يتوارى)، فيتوارى حتى عندما تُذكر القرابة والنَّسَب صراحةً. من هنا، كما أسلفت، فإن الفقرة المفتاحية التي بدأت بها هذا القسم من بين الفقرات التأسيسية والداعمة للزعم الذي زعمه هنري مين Henry Maine وما زال يعمل به («يبدأ تاريخ الأفكار السياسية بافتراض أن القرابة بالدَّم هي الأرضية الممكنة الوحيدة للمجتمع في وظائفه السياسية»)، هذه الفقرة لا تذكر الدَّم بطريقة صريحة ولا بوجه عام[١٠٢]. نتذكَّر أن أرسطو يقول: «إن القرية وفقًا لأقرب التطورات للطبيعة لتبدو مستعمرة من قِبل عائلة مكوَّنة ممَّن يوصفون بأنهم من لبنٍ واحدٍ، أي الأبناء وأبناء الأبناء»[١٠٣]. ومهما كان فهمنا لمصطلح *homogálaktes* [لبن واحد]، وقد فنَّد فيليكس بوريو Félix Bourriot وهانز ديركس Hans Derks بشكل قوي التأويل الأُمّي ("co-uterine") أو صورة الرضاعة التي تُفترض غالبًا، فإنه يختلف عن الدَّم الذي لا يكاد يظهر في مناقشة المجتمع الطبيعي، ولا يكاد يظهر -مرةً أخرى- في نصِّ «كتاب السياسة» لأرسطو كله[١٠٤].

فكيف يقاس حضور الدَّم في الشؤون العائلية والاجتماعية والسياسية؟ وماذا يحدث إن أُدخلت الأبعاد التعبُّدية والطبية (الجنينية وبشكل أوسع الجسدية أو الفسيولوجية). إن الذخيرة التراجيدية ستكون حاضرةً برمَّتها لتثبت أن الدَّم والقرابة

(أ) يرتبط في الأساطير اليونانية بأسطورة باندورا، ودلالة التعبير الحديثة أنه مصدر مشكلات ضخمة غير منظورة، وكان الظن أن بالصندوق خيرات وكنوزًا فإذا به لعنات وشرور. (المترجم)

محوريـان وأساسـيان (وإن ظللنا نتسـاءل عـن ماهية مـا يثبت تحديـدًا)[١٠٥]. وإن هيرودوت الذي لا تتوقف الإحالة إليه في هذا السياق، برغم (أو ربما بسبب) تفرُّده في هذه الجبهة، قد وسع دائرة الدَّم إلى أرحب تعريفٍ له. وكما هو شائع معروف، فـإن هيردوت يستشـهد بدعوة أثينية إلـى الاتحاد تدَّعي وحدة الـدَّم [*hómaimón*] بوصفهـا إحـدى سـمات «الهويـة الإغريقيـة»[١٠٦]. وبرغـم أن أغلـب وجـود هذا المفهوم تحديدًا في التراجيديات[١٠٧]، فإنه يتردَّد بعدها في كتابات أفلاطون أيضًا («يحترم الإنسـان ويوقّر أهله وكل من يشـاركونه عبادة آلهة قبيلته ونشـؤوا من الدَّم نفسِـه، وبقـدر تقواه يكتسـب رضا آلهـة الميلاد لتبارك نسـله»، أو «أليـس صحيحًا كذلـك أن زعيم الشـعب الذي يسـيطر على حشدٍ مسـالمٍ لا يمنع يده مـن إراقة دم القبيلـة، بـل إنه بالاتهامـات الجائرة المعتادة يأتـي بمواطنٍ إلـى المحكمة ويغتاله، فيزهق حياة إنسـان بلسـانٍ وشـفتَيْن مدنَّسـة ذاقت دَمَ القريب (حرفيًّا قتل القريب)، وينفـي ويذبـح ويلمـح إلى إلغاء ما له من ديون وتقسـيم ما له من أراضٍ - أليسـت عاقبـة هـذا المحتومة وحكم القدر أن يُقتل هذا الشـخص علـى يد أعدائه، أو يصير طاغيةً فيتحوَّل من إنسان إلى ذئب؟»)[١٠٨]. وفي محاورة السفسطائي -أي الغريب الرحّال في هذه المحاورة- يشير أفلاطون إلى أن بعض الممارسات الفكرية والفنية يمكن اعتبارها سلاسل «نسب ودم»:

> إن المحاكاة طرفٌ من فنّ إبداء الرأي أو المحاججة، وهو بدوره طـرف من فـنّ المعارضة، وينتمي إلـى فنّ صناعة الصـورة الخيالية، وهـو ليس إلهيًّـا، بل بشـريٌّ، وقد عُرف فـي المجادلات بأنـه الجزء البهلواني في النشـاط المثمر. وإن من يقول إن السفسـطائي الحقَّ هو مـن هـذا «النَّسْـل والـدَّم» [*geneēs te kaì haímatos*]، فإنـه -فيمـا أرى- أصاب عينَ الصدق[١٠٩].

فهل نقول -إذن- إن الدَّم مجاز أو استعارة؟

قبـل القفـز إلى هـذه الخلاصة الشـائعة، ربمـا يجدر بنـا النظر مليًّا فيما نسـميه «حقيقيًّا» أو «حرفيًّا» في هذا السياق. («عندما يتجسد المجاز في ممارسة اجتماعية» -كما تقول نيكول لورو Nicole Loraux- «من يستطيع تمييز الحقيقي من المجاز

فـي هـذا الأمـر؟ بالطبـع بافتـراض أن الحـدَّ الـذي بينهمـا لم يكـن دائمًـا أميل إلى الافتراض من التحقق)[١١٠]. ربما لمحنا شيئًا من هذا عند النظر في إمكانية أن يدلَّ «الـدَّم» علـى علاقة الأخوة فقط، وربما تمتد إلى مجموعة أكبر تظل محدودةً بقيود النَّسَب الأبوي[١١١]. لكن ماذا يعني أفلاطون (أو دايوتيما[أ]) بـ «الدَّم» في المقطع التالي مثلًا؟

> لا يُوصَف حيٌّ بأنه حيٌّ، وأنه هو نفسُه إلَّا لفترة وجيزة، كما يقال عن إنسـان إنه هو الشـخص نفسُـه من الطفولة حتى يتقدَّم في العمر، لكـن رغـم أنـه يوصف بأنه الشـخص نفسُـه، فإنه لا يملـك الصفات نفسَها في أيِّ وقت، فهو دائمًا في حالة تحوُّل إلى شخص جديد، كما أنه يفقد أشـياءَ كما يظهر على شـعره ولحمه وعظامه ودمه [haima] والجسـم كله. ونلاحظ أن هذا ليس مقصورًا على جسـمه، بل يشمل نفسـه، فلا نجد الأخلاق أو العادات نفسـها، أو الآراء أو الرغبات أو المتع أو المخاوف قائمة في نفسه، وتنمو داخله أشياء وأشياء أخرى تفنى[١١٢].

هـل هـذا رأي طبـي أم أنـه بيولوجـي عـام؟ أم أنه فلسـفي ديني؟ أم هـو متحيز جنسيًّا؟ هـل يوحـي ببُعْـدٍ جوهريٍّ منسـوبٍ إلـى الدَّم (فـي مقابل العظام والشـعر مثـلًا)؟ فإن كان اسـتمرار الدَّم بالفعل يشـير إلـى فئة عامَّة للقرابة والنَّسَـب الفردي والجمعـي، الحرفـي والمجازي، أي إلى مكانتِه التي تتشـاركها الأجيـال، و«نقائه» كذلك، فإنه لا يفلت من النظر والسؤال. يقول أفلاطون:

> عندمـا يتغنَّى الناس بمدح النَّسَـب، فيقولون إن شـخصًا شـريفُ النَّسَب، لأنه يستطيع أن يثبت لنفسِه سبعة أجداد أثرياء، فإنه يعتقد أن هذه المدائح تكشـف عن رؤية ضيقـة بليدة كل البلادة من جانب من ينطقون بها؛ لأن قلَّة تعليمهم تجعلهم عاجزين عن تركيز نظرهم على الـكل، وعاجزيـن عـن حسـاب مـا لـكل إنسـانٍ مـن آلاف الأجـداد

(أ) اسم مستعار لامرأة، وقد تكون شخصية متخيلة، تظهر في ندوة أفلاطون، وما رواه سقراط من آرائها هو أصل مفهوم الحب الأفلاطوني. (المترجم)

والأسلاف الذين لا حصر لهم، كان من بينهم في أيِّ وقت الغني والفقير، الملوك والعبيد، الهمج والإغريق. وعندما يتفاخر الناس بشجرة نسبٍ طولها خمسة وعشرون جدًّا، ويتتبعون نسبهم حتى هرقل بن أمفتريون، فإن سخافة أفكارهم تبدو له عبثية، فهو يسخر منهم؛ لأنهم عاجزون عن تحرير عقولهم الحمقاء من الغرور، ويدركون أن جدَّ أمفتريون الخامس والعشرين كان مجرَّد مصادفة وقعت له، وقد اتُّفق أنه الخمسون في الترتيب[١١٣].

لعل الرأي لم يزل أن الدَّم إن كان له مكان، فهو في العائلة (لكن طبقًا لأية حسابات قرابة وأية تعريفات؟). فإن كان له مكان، فهو -مرة أخرى- في العائلة (لكن هل يظل دائمًا الدَّم نفسه؟ وهل على ذلك تختلف الدماء؟). أم أن هذا ما يقوله لنا دارسو القرابة المتحمسون، أو ما ينبغي أن يكون. لكن ليتنا نستطيع (وصف أو اشتراط أوصاف) العائلة بطريقة آمنة دقيقة، أو علاقتها الدقيقة بالسياسة[١١٤]. ينطبق الشيء نفسُه على الدَّم، وإن كان في مجالٍ مختلف. فباستثناء تعريف هيرودوت الذي يُستشهد به كثيرًا، فإننا لا نكاد نملك مسوغًا يُعوَّل عليه للادعاء بأن الدَّم موجود وجودًا ظاهرًا صريحًا، بكل الأدلة الجليَّة، في أيِّ مكان آخر[١١٥]. فإن ثيوسيديدس -إن لم أكن مخطئًا- لا يستخدم المصطلح في سياق القرابة. ألا يوجد الدَّم في أيِّ مكان؟ إن دم القرابة بوصفه المادة المعروفة أو المفهومة المنتشرة والحاضرة دائمًا، سواء كانت سياسية أو قبل سياسية، يبدو على الأقل محددًا لفهم طبيعة التجمُّعات. وبقدر ما أستوعب، فإن الدَّم -مرة أخرى، بمعنى القرابة والنَّسَب- يبدو غائبًا غيابًا شبه كامل عن القانون[١١٦]. فهو ليس موجودًا في **الدستور الأثيني**، ويبدو أن فقهاء القانون لم يجدوا له نفعًا[١١٧]. فماذا عن قانون قرابة الدَّم الشهير[أ] *dike homaimon*؟ فهو عاجز عن إخراجنا من المجال المسمَّى الأسرة، برغم أنه والتراجيديات التي يقوم عليها فهمنا له أقربُ إلى التأكيد -مع شخصية في قامة هيغل- أن الدَّم -أي القرابة- يتنافر مع الدولة، وهو المادة قبل-السياسية الجوهرية[١١٨]. الخلاصة المحتملة لا بدَّ أن تكون أننا حتى لو علقنا القضايا الواضحة، التي نظرنا في بعضها عن طريق أوديسيوس

(أ) يظهر هذا التعبير في مسرحية «سبعة ضد طيبة» لأسخيلوس. (المترجم)

(وتحديدًا الصيد والفداء والعلاج والسِّحْر وكذلك الحرب والقتل)، فما لا يمكن إنكاره أن الدَّم موضوعٌ يفرض التنازع. وأكرِّر أنني لا أهتمُّ بالقرابة وتعريفاتها إلَّا عرضًا، ولا أسعى إلى الإسهام المباشر في الجدل حول الطبيعة الدقيقة للقبائل والعشائر أو حتى «الأعراق»[١١٩]. ورغم أنني أودُّ أن أسجِّل حيرتي بشأن عشوائية العلامة في الترجمات الحديثة (من ذلك أن أفلاطون في مينيكينوس *Menexenus* يزعم أنه قال: «نحن إغريق أنقياء الدَّم، لم يشبنا عنصر همجيّ»، لكن النص اليوناني هنا لا يضمُّ إشارة إلى مصطلحات الدَّم)، وما يظل يشغلني هو الدَّم في حضوره، البلاغي أو غيره، عبر المدينة المنقسمة، وأقسام خطابها وعلمها[١٢٠]. فإذا حكمنا من زاوية ما كُتب عن اليونان القديمة، فإن الدَّم يبدو حاضرًا في كل مكان، بالحدِّ الأدنى كآلية معجمية تلقائية، «كناية عن القرابة» في المتناول دائمًا؛ وغائبًا عن كل مكان[١٢١]. هل يكون الدَّم حرفيًّا أبدًا؟ فإن كان مجازًا، أهو في الواقع مجاز عن كل القرابة والنَّسَب؟ رأينا أن هذا لا يمكن التسليم به. لكن التراجيديا موجودة طبعًا، حيث مصطلح *homaimoi* يتسيَّد الموقف، وهي المسؤولة أيضًا عن قدرٍ ضخمٍ من استخدام كلمة *haíma* في النصوص اليونانية القديمة، باستثناء هوميروس[١٢٢].

ولدينا علم الطب الذي سأعود إليه بعد قليل.

تكوُّن الدَّم

نسأل مرةً أخرى: ما الدَّم[١٢٣]؟ ما الدَّم إن وُجِدت دماء مختلفة، الدَّم بوصفه اختلافًا وعابرًا للاختلاف؟ أي ماذا إن وُجِد شيء اسمه الدَّم الإغريقي؟ أعتقد أن إجابة هذه الأسئلة ستظهر إن حافظنا على التمسُّك بمبدأ مباشر، له سمة النثر. فلكي نفهم دلالة الدَّم عند اليونانيين القدامى يجب أن نعلق عادتنا البلاغية، ونسلم بأن الدَّم لم يكن مجازيًّا قطُّ. وبتعبير أقلَّ مبالغة، ينبغي لنا أن نستبعد كلَّ التأكيدات الخاصَّة بكون الدَّم استعارة أو مجازًا مرسلًا، أو مفهومًا كما أشرتُ. فمهما قابلنا بشأن الدَّم إلى هذه اللحظة، ينبغي الاستمرار في قراءة لغة الدَّم قراءة **كأنها** حرفيَّة مع الإقرار بذلك[١٢٤]. وبالإضافة إلى ما رأينا إلى الآن، يفترض أن هذا سيوضح

أن الدَّم (أي حرفيًّا) هو ما يقال عنه ويفعل به وله وإزاءه[١٢٥]. وبتعبير أدقَّ، سنبدأ في رؤية الدَّم إذ يُصنع -مثل التاريخ- في اليونان القديمة، من خلال سلسلة طقوس: تعبُّدية وسياسية وطبية وبلاغية. فإن «الطقوس التي تصنع الدَّم» التي تحتاج إلى الاستكشاف والشرح طقوسٌ عديدة[١٢٦]. فإذا كان «الدَّم قرابة» مثلًا، فسننظر فيما جعله هكذا. وساعتها فقط ستتوفر مساحة تدقيق عبر خارطة أفضل للمجال الدموي، وساعتها فقط سيتضح الاختلاف بين ما صرنا نسميه «الدَّم» وما سمَّاه الإغريق بالاسم «نفسه». ولا أقصد أننا سنجد في النصوص «ميتافيزيقا الدَّم» أو نظامًا فكريًّا وتطبيقيًّا يحكمه الدَّم ويضبطه بكل أبعاده التي يُشتَقُّ بعضها من بعض (أي الدَّم كفكرة أو كمفهوم عالمي). ولا أقصد كذلك الحفاظ على الفاصل الصارم الراسخ بين الدماء (دم الحرب ودم القرابة ودم الفداء ودم الآلهة)، أو الذي يجعل الاختلاف بين الدماء تراتبيًّا وبلاغيًّا في آنٍ واحد، وموضوعًا على مقياس طرفه الحرفي وطرفه الآخر المجازي، والبيولوجي والعرفي. لكنني لم أستطع أن أجد علامةً على وجود هذا المقياس، وعلى أن الدَّم واحد لا يتغيَّر دائمًا. ربما يكون الدَّم واحدًا أو لا يكون. ولا يفرض هذا تعدُّده. فإن كان الدَّم موقع اختلاف (إن وُجِد ما يُسمَّى الدَّم الإغريقي، فهل يعني هذا أن للفرس دمًا مختلفًا؟ وأنهم كذلك يعرفون «بدمٍ مشتركٍ» بينهم جميعًا؟ أم أن الحقيقة أنه كما أن الهمج ليس لديهم لغة حقيقية، فإن الدَّم أيضًا سمة يتميَّز بها الإغريق وحدهم؟) أم هو موقع تواصل (بين الوالد والولد مثلًا)، وكيف صار إلى هذا وما عواقبه؟ وفي أيِّ مجال يُفهم على هذا النحو؟ وأخيرًا، هل أي معطى بيولوجي أو فسيولوجي يعمل عملَ الأرضية الأصلية التي يجري عليها تتبُّع موجات الدَّم هو صرحُ بُنيَ للدَّم؟

نعود إلى قضية القرابة والإثنية، فنقول إن الطرح الذي يقدِّمه الباحثون أو يردِّدونه هو أن المفاهيم البيولوجية والفسيولوجية -أو الظروف البيولوجية والفسيولوجية- تفسر وتحفظ فكرة «صلات الدَّم» التي نعدُّها الآن مجازيةً. ما معنى الحياة العارض أو الطبيعة الخاصَّة؟ وما المعنى الدقيق لهذه المصطلحات التي تدخل في القضية، فتبدو خارج حساباتهم؟ وينطبق هذا تحديدًا حين يعدُّ «البيولوجي» معطًى، والأرضية الأساسية أو البُعْد الأول الذي ينبغي أن نترك جانبه المعياري ونتجه إلى فهمٍ للرابطة الاجتماعية أقرب إلى «الثقافي» و«السياسي» من

القرابـة إلـى السياسـة، كما يقـول مين، ومن الإثنيـة إلى الثقافة، كما يقـول جوناثان هـول. لكـن هـذه هـي البيولوجيـا التي لم تراجـع، أو المذهـب البيولوجـي (وكأن الإغريـق لـم يخلفوا لنا كتاباتٍ طبيَّة ثريَّة يُرجع إليها فتعـود بالنفع)، وتبقى التراتبية المزعومـة التي تمثل أرضيته مؤثرةً، بل حاسـمة؛ إذ تسـتند إلـى حقائق بيولوجية لا تتغيَّـر ومعروفة للكافة ويعترفون بهـا ويقبلونها من أفلاطون إلى حلف الناتو[١٢٧]. وهكـذا، عندما يذكر هيرودوت «الدَّم المشـترك»، يقـال إنه يعمل بناءً على فكرة أن «الجماعـات الإثنيَّـة الصريحـة لهـا سـلف واحـد، ويبدو كأنه يشـير إلـى جماعات النَّسَـب، فالانتماء إلى سـلفٍ واحدٍ يعني صلات بيولوجية، إن لم تكن فكرة العِرق الحديثـة نفسـها[١٢٨]. وبشـكل أعـمَّ، فـإن القرابـة أو *sungeneia* -بافتـراض أنهـا ترجمة لا ثغرة فيها- «تُعرف بالأصل المشترك، وتعتمد على الإقرار بروابط يعدُّها اليونانيون أنفسـهم طبيعيةً عند نقل المواد الجسـمية وتشـاركها»[١٢٩]. والدَّم دائمًا مادة مميزة بين هذه المواد الجسـمية البيولوجية. وبالحد الأدنى، فهو يتصور دائمًا بوصفه مادة بيولوجية **أوَّليَّة**، ومعنى هذه العبارة نفسـها («مادة بيولوجية») يُعد ثابتًا تاريخيًّا قائمًا على البديهة. وعلى سبيل المثال، من يسعه الجهل بأن الدَّم هو العنصر الرئيـس فـي التكاثر[١٣٠]؟ فـإن كان الأمر كذلك، فإن القرابـة دمٌ حرفيًّا، ولا حاجة ولا أسـاس لاسـتحضار كنايـة عنـد الحديـث عـن دم التجمُّعـات الأكبـر[١٣١]. وإن فكرة السـلف المشـترك (سـواء مختلقة أو حقيقية، فلا فرق عندما يتعلَّق الأمر بالفهـم الهيماتولوجي ومترتباته) سـتعني أن دمه -أي دم الأب الأول- مهما خُفف يشـترك فيـه المجمـوع (دمـه وليـس «الـدَّم»، كمـا يوحـي مسـتخدمو علامـات التنصيص أو التنبيه).

مـرَّ وقـت طويل علـى التمييز الذي أحدثه نقـدُ القرابة بين القرابـة والبيولوجيا، ولعل النقص الغريب في مناقشة المعرفة البيولوجية اليونانية (أو ندرة هذه المعرفة) يُفسّـر فـي هـذا السـياق. وكما يفسّـر سـي. جيه. سـميث، إذ يشـير إلى الدراسـات الكلاسيكية، فإن مفهوم القرابة واجه معارضة عنيفة في سبعينيات القرن العشرين:

> ظلَّـت الصلـة بيـن القرابـة والبيولوجيا بـارزةً لمـدة طويلة. لكن القرابـة الاجتماعيـة أخذت تقترب من واجهة الصورة في سـبعينيات

القرن العشـرين. فصارت العائلة أقربَ إلى مجموعة من الاختيارات الاجتماعيـة. لـم تعُـد القرابـة مسـألة دم. توجـه علـم الإنسـان (الأنثروبولوجيـا) باهتمـامٍ نحـو الـزواج (وُصِـف أحيانًـا بنظريـة التحالـف) أكثـر من النَّسَـب. ومن الغريـب أن الفكـرة المتطرفة التي تقـول إن القرابة في الحقيقة اختيـار اجتماعيٌّ، وليس بيولوجيًّا (ومن ثَمَّ فهي قابلة للرفض والاسـتبدال وإعادة التشـكيل)، لم تكن لتزعج مكلينـان أو ميـن، فقـد كانا يؤمنـان بوجود القَصـص المختلق. أما ما سـمحت به هذه الفكرة في عام ١٩٧٦م، فهو القول بإمكانية اختلاق كيانـاتٍ اجتماعية وإعادة تشـكيلها المرة بعد المرة، حيث التحولات الاجتماعية والسياسـية الأكبر كشفت عدم جدوى المفاهيم القديمة، واستلزمت حلولًا جديدة أو سمحت بها(١٣٢).

لكن هذا النقد يتجنَّب مسألة الدَّم أو لا يمسُّها. ويحدث هذا في ظروفٍ غريبة؛ لأن التصوُّر الواسـع الانتشـار، المسـتند إلى علم الأجنَّة اليوناني الذي يعارضه نقد القرابـة معارضـةً صريحةً، تصوُّر غير دقيق بالمرة كما سنرى، ليس بمعنى أنه كان «مخطئًا»، بل إن المنظور الحالي يسـيء -بدرجة كبيرة- تمثيل التصورات اليونانية القديمـة للتكاثر وعلم الأجنَّة. فإذا كان يعتقد أن الدَّم يشـكل تصورًا أيديولوجيًّا أو يمثلـه التصـوُّر البيولوجـي (وكلاهما يظلله الشـك)، فإنه مسـتبعدٌ ومحفوظٌ في آنٍ واحـد. وبإيجـاز، مهمـا كان دم القرابـة (أو يكـون)، فإنـه لـم يجد له قطُّ سـندًا من النظريـات الطبيـة -أي من علـم الأجنَّة- التـي نعرفها. فإلى من أو إلـى ماذا تتوجَّه دعوة الأنثروبولوجيا ضد الدَّم؟ لا يفترض هذا السـؤال وضع الدَّم أو علم الأحياء موضـع مصـدر الهيماتولوجيـا أو حيثيتـه. بـل بالعكس، فإنـه يفـرض الإقـرار بأن البيولوجيـا ليسـت ثابتًـا تاريخيًّا، فيمـا يعبر عنه مـن مفاهيم، وفي مكانه الأساسـي المفترض على مسـاحة أكبر. ربما يكون الدَّم مادة جسـمية، أي جزءًا في الجسم أو منه، لكن هذا لا يعني أنه عنصرُ تعريفه الأول، ولا أن علم الأحياء ولا علم الأجنَّة طبعًا هو المتصل به مباشرة أو المهيمن عليه.

لكـن الـدَّم قطعًا يؤدي دورًا مهمًّا في تاريخ علمي الأحياء والأجنَّة الإغريقيين،

وبشكل أعمّ فيما يسميه جي. إي. آر. لويد G. E. R. Lloyd –مع بعض التحفظات– «العلم الإغريقي»[١٣٣]. لذلك، فإننا يمكن أن نتعلّم الكثير من هذا «المجال». لكننا يجب أن نراعي ما راعاه لويد، وهو أن «في مسألة تكون البذر، وهي موضع التأمل الأساسي وبؤرة اهتمامنا، فإن أغلب الأفكار الأساسية التي وضعت في نهاية القرن الخامس والقرن الرابع قدّمها رجال لم يكونوا هم أنفسهم من أهل الطب» (٦٣). يكفي هذا للتدليل على أن السُّلم العلمي، أو بالأحرى التقسيمات التراتبية العامة التي تظهر فيها العلوم التي نلتزم بها حاليًا، لم يكن موجودًا بشكله الحالي. ويذكرنا هذا بالواضح في ذاته، وهو أنه في داخل هذه الدوائر «العلمية» وخارجها». لم تكن طبيعة الدَّم هي طبيعة الدَّم التي لدينا (وهذا يكشف الكثير مما «لدينا» أيضًا). وهكذا يسأل سقراط: «هل الدَّم أم الهواء أم النار هو العنصر الذي نفكّر به؟»[١٣٤]، بينما يقول أرسطو معارضًا، وكان قد عرّف الغضب بأنه «فوران الدَّم وسخونة حول القلب»: إنه «كلما كان الدَّم أخفَّ وأبرد، زادت صلتُه بالإدراك والذكاء»[١٣٥]. كان مكْر أوديسيوس إذن في دمه! لكنني سألزم موضوع علم الأجنَّة والوراثة؛ لأنه يرتبط ارتباطًا مباشرًا بتصوُّر القرابة الذي طرحته حتى الآن.

نتذكَّر أن «الدَّم والنَّسَب» عند هوميروس، إن لم يكونا متطابقين، فهما بالتأكيد مترابطان ترابطًا لا يكاد يدع شكًّا في أن الدَّم عنصر أو جزء مكوّن للقرابة. لكن السؤال الذي يشغلني هو ارتباط هذا التصوُّر القديم من أيّ طريق بالآراء الطبية، أو بالأحرى آراء علم الأجنَّة المعاصرة أو شبه المعاصرة. ولقد أجبتُ عن هذا فعلًا بالنفي، لكنه يقتضي المزيد من الشرح، وسأفعل هذا بطرقٍ مختصرة، أي باستخلاص الأمر من عمل الباحثين الذين تعمَّقوا في تعقيدات المفاهيم اليونانية الخاصَّة بعلم الأجنَّة والوراثة. ولا ريب أن الجدل هنا والقضايا الخلافية كثيرة، لكن إرنا ليسكي Erna Lesky تقدم تقسيمًا ثلاثيًا مقبولًا بصفة عامَّة[١٣٦]. ففي مسألة البذر البشري، يبدو أن الممارس القديم كان أمامه إما منظور دماغي نخاعي، أو شمولية التكوين أو التخلُّق، أو دموي المنشأ. تنسب ليسكي المنظور الأول إلى الكمايون الكروتوني Alcmaeon of Croton (وهو منظور أفلاطون أيضًا)، والثاني إلى أعمال أبقراط (ولا يوجد إجماع على ذلك)، والثالث إلى أرسطو. وبينهم

آخرون مثل أمبيدوكليز السابق على سقراط الذي كان يعتقد -كما يقول جوزيف نيدهام- أن «الأربطة تتكوَّن من مزيج متساوٍ من التراب والهواء، وأن الأظافر ماء متخثر، والعظام مكوَّنة من مزيج متساوٍ من الماء والتراب. أما العَرق والدموع فمكوَّنة من أربعة أجزاء نار وجزء واحد ماء»[١٣٧]. أما الطرح المرتبط به والمستقل عنه كذلك، الذي ساد لقرون (الموجود عند جالينوس وفي رسائل كثيرة من التلمود حتى أطباء القرون الوسطى)، فيلزم مبدأ شمول الخلق أو التكوين ويثبته، وهو يخالف رأي أرسطو؛ إذ يقول بأن الأصل بذرة ذكر واحد وأنثى واحدة مأخوذة من كل أجزاء الجسم. وموجز التوزيع المترتب على ذلك يبرز دور الدَّم المهم والخاص والمحدود:

> من المني نفسه، تتكوَّن أجزاء الجسم البيضاء: أي المخ والعظام والغضاريف والأعصاب والأغشية والأربطة والأوردة والشرايين، ومن دم الحيض يتكوَّن الكبد والأجزاء اللاحمة، باستثناء القلب لأنه يتكوَّن من دم الشرايين[١٣٨].

كل هذا رائع، وله كما بيَّن توماس لاكور وآخرون نتائجُ عديدة على تاريخ علم الأحياء وعلم الأجنَّة وعلى مسألة النزوع الجنسي[١٣٩]. فالدَّم يؤدي من خلالها جميعًا وظيفة مهمَّة، ودم الحيض خاصَّة، إن لم يكن منفردًا. لكن نظريات علم الأجنَّة المختلفة تحكي قصةً مختلفةً ليست أقلَّ تشويقًا، وهي تسبق مركزية الدَّم عند أرسطو أو تعايشت معها لقرون (وسنذكر عنها المزيد فورًا). يرى بعض الباحثين أن هذه النظريات ربما شكَّلت النموذج المعرفي الوحيد والمهيمن لزمن متأخر، أي حتى صارت دموية المنشأ الأرسطية «مقبولة عمومًا من القرن الثاني عشر فصاعدًا»[١٤٠]. وأقل ما تقوله هذه القصة البديلة بلغةٍ واثقةٍ هو وجود تصورات كثيرة لعملية الحمل أو التخصيب، وعلم الأجنَّة والوراثة، والكثير منها لم يعطِ الدَّم مكانة مميزة بوصفه دالًا (أو مدلولًا) على عملية النقل أو العلاقة بين الوالد والولد، ذلك وقت أن كان هوميروس يتغنَّى بـ «الدَّم والنَّسَب»[١٤١]. فلا داعي للاعتقاد بأن الدَّم كان يحتلُّ مكانةً بارزةً في الفكر الطبي بخصوص علم الأجنَّة والوراثة وسلسال النَّسَب[١٤٢]. بل بالعكس، يوجد سبب قويٌّ معقول للفصل والتمييز بين الدَّم وعلم

الأجنَّة؛ لأن الرأيين الفاصلين ليسا متعاصرين (فإسهام أرسطو يمثل في الحقيقة تطورًا لاحقًا، وهذه ضربة قوية للادعاء بأن دور الدَّم كان دائمًا وعالميًّا معترفًا به أساسًا بيولوجيًّا أوَّليًّا). ولدينا المزيد الأشد إدهاشًا الذي يظهر حين نأخذ كلمة أرسطو حرفيًّا (حيث يركّز على المركزية الذكورية).

ذكرتُ أن أرسطو كان يعتقد بدموية المنشأ (وهو للدقَّة منظور قلبي دموي المركز)[١٤٣]. ومعنى ذلك أن الدَّم عنده (وليست كل أجزاء الجسم، أي رؤية شمولية التخلُّق التي كان يعارضها صراحةً) هو المصدر الوحيد للبذر الذكري (الحيوان المنوي). يقول أرسطو إن «الحيوان المنوي بالتأكيد خلاصة التغذية على شكل دم» أو «الدهن خلاصة كالمني»، أي إنه دمٌ تخثَّر بطريقة تختلف عن تخثُّر المني[١٤٤]. ويقرُّ أرسطو بدم الأُم طبعًا، لكنه لا يعتقد أنها تُسهم ببذر. ويقول تحديدًا: «رغم أن الأنثى لا تُسهم بأيِّ بذر في عملية التوالد، فإنها تُسهم بشيء، وهو المادة التي تكون السائل الحيضي» (أو ما يناظره في الحيوانات التي بلا دم)[١٤٥]. بعبارة أخرى تعبِّر عنها كلمات أبولو الشهيرة المشينة: ليست الأُم والدة، والوراثة شيء يحدث -بصرامة ودقَّة- بين الأب والابن لا بين الأم والابن (لأن هذا علامة على أن بذرة الأب لم تكن سائدةً كما يجب).

> إذا كانت خلاصة بذرة الرجل داخل السائل الحيضي جيدة التخثُّر؛ فإن الحركة المستمَدَّة من الذكر ستتخذ شكله ... حتى إذا سادت هذه الحركة كان الوليد ذكرًا، وليس أنثى، ويكون ذكرًا يشبه أباه وليس أُمه، أما إذا لم يسُد، مهما كانت الملكة التي لم يتسيّد بسببها، فإن الوليد يولد بنقصٍ في هذه الملكة[١٤٦].

بتعبير آخر: «الشَّبه بين الأب وابنه حقيقة طبيعية، أوثق الأمور بالطبيعة»، و«ميلاد ولد يشبه أباه أمرٌ أوَّليٌّ بدهيٌّ، على نحو ما»[١٤٧]. فإذا نحينا جانبًا موضوع ما ينتقل (أو بالأحرى ما لا ينتقل) من الأُم إلى الطفل، فإن السؤال الأهمَّ لدينا هو هل نفهم أن قول أرسطو يعني أن دم الأب ينتقل من الوالد للولد؟ وأعتقد أن الأمر كلَّه يعتمد على ما نعنيه بالدَّم. لكن الأمر المؤكَّد، فيما يخص الإجابة على ذلك السؤال تحديدًا كما بيَّنت جوليا سيسا Giulia Sissa بشكل صارخ، أن أرسطو كان

يتمسَّك بتقسيمٍ صارمٍ بين الشكل والمادة، وينطبق هذا أيضًا على علم الأجنَّة عنده. وكما هو متوقَّع، لا يدَع أرسطو مجالًا للشكّ بشأن من يُسهم بماذا من حيث الشكل (الأعلى) والمادة (الأدنى). «يقدّم الذكر 'الشكل' و 'مبدأ الحركة'، وتقدّم الأنثى الجسم، أي المادة»[١٤٨]. توضّح سيسا بكلام صريح مباشر أن «الأب **لا** ينقل **شيئًا** من جسده أو من مادة البذر إلى منتج التوالد»[١٤٩]. وذلك لأن الذكر هو الشريك النشط، أي لا يقدّم المادة، أية مادة، وبالتأكيد لا يقدّم شيئًا يبقى ماديًا أو يستمر[١٥٠]. وإن «الأنثى من حيثُ هي أنثى [هي] الشريك السلبي»، وما تُسهم به في بذر الذكر لن يكون بذرًا بل مادة. وهذا ما نجد أنه يحدث بالفعل؛ لأن المادة الطبيعية للسائل الحيضي تُصنف بأنها «مادة أوَّليَّة»[١٥١]. وليس أفضل مثالًا أو أدلّ من أن الشخصية العملاقة في مذهب دموية المنشأ (أو المركزية الدموية) في الطب الإغريقي القديم لم يقل إن الدَّم -أي مادة الدَّم («الدَّم -كما ذكرت مرارًا- بوصفه مادة الكائنات الحيَّة الحيوانية») ينتقل من الوالد إلى الولد[١٥٢]. إن السائل المنوي هو الحامل العرضي لنوعٍ مختلفٍ تمامًا من الوراثة[١٥٣]. إن الوراثة هي رابطة البنوة التي تربط الأب بالطفل، والأهم الأب بالابن، وإن الاسم الموجز الذي لا ينازع الذي يشير إلى الرابطة بين الأب والابن هو **قرابة الدَّم**، وهذه هي الأرضية التي اعتمدت عليها قوائم طويلة من الكتب عن القرابة أو عارضتها، أي عارضت كل ما ليس دمًا. ليس هذا معتقد أرسطو (وبالطبع ليست وفقًا للمبادئ التي لا تعتقد في المنشأ الدموي ومبادئ علم الأجنَّة) ولا في أيِّ تصوُّر مادي، وبالطبع أي تصوُّر حرفي أو مجازي. أي كما يقول أرسطو: «لا ضرورة لأن تنتقل أية مادة من الذكر، وإن انتقل أي شيء، فإن هذا لا يعني أن الوليد تكوَّن منه، بل تكوَّن من شيء دخل في أثناء العملية من الطرف الذي شارك بالحركة، أي الطرف الذي يمثل 'الشكل' (وذاك -إن سألت- هو الهواء أو 'النفس الدافئ')»[١٥٤].

لكن ألا يوجد ما يكفي من دليلٍ -عند أرسطو- على أن الدَّم دم القرابة، على أن ما يربط قريبين -أخوين مثلًا- ليس «مادة مشتركة» نوعية، بل الدَّم الواحد؟ فإن الأمر كذلك مع موقف علم الأجنَّة الذي نعرفه، فما معنى هذا؟

ليست الإجابة بسيطة على الإطلاق، لكن ربما يفيد في هذا الموضع أن نبحث

في مكانٍ آخر، ونتذكَّر أن «الدَّم في المقام الأول غذاءٌ يروي الجسد كله»[١٥٥]، عند أرسطو وفي تراث أبقراط. الدَّم -إذن- غذاء قبل أن يكون قرابة (إن كان). وفيما يلي رأي أفلاطون العلمي، وطرحه الكاشف للموقف الذي يستحقُّ النقل المطول:

> تأتي مسألة التنفُّس التي بدأنا بها حديثنا على هذا النحو وبهذه الأدوات كما أسلفنا. وتقسم النار الأغذية وتصعد في خلال الجسم على إثر النفس، وعند صعودها تملؤ الأوردة مع النفس من البطن وتدخل منها إلى الجزئيات المقسمة. بهذا فإن في كل الكائنات الحيَّة تجري تيارات الغذاء على هذا النحو خلال الجسم كله. وبما أن جزيئات الغذاء هذه حديثة الانقسام ومستمدَّة من مواد قريبة [مماثلة] -بعضها من الفواكه وبعضها من الحبوب التي أخرجها الله لنا لتكون طعامًا- فهي تكتسب كل الألوان المختلفة بسبب امتزاجها، لكن الأحمر هو اللون الذي يجري في أغلبها؛ لأنه منتج طبيعيٌّ لعمل النار في تقسيم الغذاء حتى طبعت عليه. من هنا فإن لون السائل الجاري في الجسم قد اكتسب المظهر الذي وصفناه، وهذا السائل الجاري نسميه «الدَّم»، وهو غذاء اللحم والجسم كله، يستمدُّ كل جزء غذاءه من السائل الذي يملأ حيز المادة المفرغة. وتحدث عمليتا الملء والتفريغ كما تحدث حركة كل شيء في الكون، أي طبقًا للقانون الذي يقضي بأن تتحرك كل مادة إلى مثلها. فإن الأجسام التي تحيط بنا من الخارج تعمل دائمًا على إذابتنا، وتوزيعنا على كل جنسٍ من المادة المماثلة، أما جزيئات الدَّم فهي مختلطة بنا وتحيطها بنية كل مخلوقٍ إحاطة السماء، فهي مُجبرة على استنساخ الحركة الكلية[١٥٦].

تتواتر الإشارات المشابهة إلى هذا التصوُّر للدَّم («الدَّم مغذي الجسم الأكبر، ويتكوَّن الجسم مباشرةً من الطعام المهضوم») عند أرسطو وغيره[١٥٧]. ولقد رأينا مثالًا يغذي فيه الدَّم الموتى ولا يحييهم[١٥٨]. لم يحظَ الدَّم بما حظي به البذر من جدل في اليونان القديمة، لكن هذا التصوُّر هو الأكثر انتشارًا في التراث اليوناني،

حتى إن الاعتقاد بأن الدَّم وسيط التغذية يصفه سولمسن Solmsen وصفًا صحيحًا بأنه «أحد أهم اكتشافات الفسيولوجيا القديمة»[١٥٩]. كما أن هذه «النظرية في الهضم/ التغذية التي تسند وظيفة تكوين الدَّم للكبد ... صارت بعدها أوسعَ نظريات الهضم انتشارًا وقبولًا في الطب الأوروبي حتى القرن السابع عشر الميلادي»[١٦٠]. إن الدَّم غذاء والغذاء دم. وربما عرفنا هذا من أية مناقشة لمفهوم الفداء (في «الدين»)، لكن الأمر يتعقَّد لأنه ينطبق على دم الحيض («كان يُعتقد أن دم الحيض فائض التغذية»)[١٦١]. وعلم الأجنَّة كذلك؛ «لأن المادة التي تتكوَّن منها الأجزاء هي نفسها التي تعتمد عليها في النمو، أي التغذية». ولذلك -كما يقول أرسطو- «فالأرجح أن الأجزاء تتكوَّن من نوع المادة ونوع الخلاصة المهيئة لتلقيه»[١٦٢]. ويعلِّق مايكل بويلان Michael Boylan تعليقًا ذكيًّا دقيقًا إذ يقول: «عند أرسطو، كل أجزاء الجسم يشكلها الدَّم إلَّا القلب»[١٦٣]. وينطبق هذا على المني، وهو كما رأينا دم، ولكن برغم أنه يختلف اختلافًا كبيرًا في طبيعته عن الدَّم، «فإنه في الحقيقة من رواسب تلك المادة المغذية التي على شكل دم، والتي تتحوَّل في شكلها النهائي إلى غذاء وتتوزع على مختلف أجزاء الجسم»[١٦٤]. وفي هذه العملية، فإن «تدفق الغذاء»، أي تدفق الدَّم -كما تقول ماري بول دومينيل Marie-Paule Duminil- «مماثل لتدفق الغرين»[١٦٥]. توضح دومينيل أن كلَّ هذا يتجاوز علم الأجنَّة. فإن كل شيء عند أرسطو مصنوع من الدَّم، وكل شيء يتغذَّى به، ويترسَّب منه، ويسبح فيه[١٦٦]. وهكذا كان السابقون على سقراط على صواب (أو قريبًا منه). كل شيء دم. كل شيء عدا القرابة[١٦٧].

إن القول بأن الدَّم غذاء قولٌ شائع ذائع وموثَّق في كل المصادر، ويمثله هوميروس تمثيلًا حيًّا. يعتقد الإغريق -كما بيَّن جين بيير فرنانت وآخرون- أن الإنسان ما يأكل[١٦٨]. وليس معنى هذا أن الإنسان دمٌ (رغم أن أرسطو كان أقرب إلى القول بهذا)؛ بل معناه أن ما يأكله يتحوَّل إلى دم يغذي كلَّ أجزاء جسمه (الفردي والسياسي)، فما تأكل هو ما تصير إليه حرفيًّا، ليس لأنك مولود به أو فيه حيث أخذته عن والديك وأسلافك؛ بل لأنك تتشارك معهم الغذاء الذي يصنع «نوع» الدَّم نفسه. وبالطبع، فإنك تواصل الأكل وتكرّره؛ لأن مدد الدَّم كان يُعد

مناظـرًا لنظـام الـريّ؛ لأن التربة الجافَّة في نظام الريّ تسـتهلك المـاء في مجاريها. كذلـك فـإن الـدَّم كغذاء خالص تسـتهلكه الأنسـجة والأعضـاء. كان هـذا الاعتقاد الراسـخ في الاسـتهلاك الكامـل للدَّم هو ما أعاق أيّ تصوُّر بأنـه «يدور»، أو يُحفظ عبر الأجيال[١٦٩]. يساعد هذا كثيرًا في التفسير، بداية من المقطع الشهير الذي أبقى اسـم إيخـور *ichor* على الـدَّم الإلهي (ولو أن هذا فيما يبدو حـدث بالخطأ)[١٧٠]، ويشـير هذا إلى أنه إن وُجِد اختلاف بين الدماء عند الإغريق، فليس سـببه اختلاف فـي أنـواع الدماء (ليس على الأقل لأن الشـخص يولد بدم مختلف)؛ بل لأن بعض النـاس لديهم دم وبعضهم ليس لديهم، حسـب مـا يأكلون (أولا يأكلون). نتذكَّر أن في هذه النقطة في سردية الإلياذة جُرحت أفروديت للتو في المعركة «فسال دم الربَّة الخالـد، الإيخـور، الـذي يتدفق فـي الآلهـة المباركة؛ لأنهـم لا يأكلـون الخبز ولا يشـربون النبيذ الملتهب؛ لهذا فهم بلا دم [*anaímonés*] ويُسـمون خالدين»[١٧١]. إن مقولة الدَّم غذاء والغذاء دم تفتح أرضيةً نعيد عليها النظر في طبيعة تلك «المواد المشتركة» التي يقال إنها تكون مادة القرابة والإثنية[١٧٢]. فإن «أدوات طريقة الأكل التي يضعها هيرودوت في وصفه الشهير لمصر هي التي يضعها في قلب الاختلاف، الغيرية التي يراها الإغريق في أنفسهم مقابل المصريين»[١٧٣]. وينطبق الشيء نفسُه علـى الفرس[١٧٤]. فإن عبارة هيرودوت «الدَّم المشـترك بيـن الإغريق» التي لاقت تقديـرًا كبيرًا لشـهادةٌ علـى عادات أكلهم، وليسـت على تصـورات «إثنية» عنصرية أوَّليَّة أو بيولوجية.

ليسـت هذه بفكرة ثورية، لكنها تتطلب اهتمامًا بالطريقة النشـطة التي تتوزع بها الواجهة والخلفية (حسـب اسـتخدام أورباخ للمصطلحين، وهو ما يشـغلني طوال الكتـاب) علـى المجـالات، وترى في أغلـب الأحيـان متمايزة، بل منفصلـة. يقدّم سـتانلي سـتورز Stanley Stowers طرحًا قويًّا عن «أنسـاق التماثل، فيربط الطهي (أي الغـذاء) بالـدَّم، والتكاثر بالغـذاء». فهو يؤيد فكرة فرنانـت وآخرين أن «الفداء الإغريقـي كان يسـتخدم الطعـام والمـآدب لإنتـاج نظـام تصنيفـاتٍ محـوري للثقافـة»[١٧٥]. يتكلَّـم سـتورز فـي هذا السـياق عن «طقس السـيطرة علـى القرابة» (٣١٣)، لكننـي أهتمُّ بموضعٍ آخر (بالأسـاس لأن قوة التكاثـر في دم الأنثى -التي

يلحُّ عليها ستورز- ليست حاضرة كما يدَّعي، ويبدو لي أن وظيفة التغذية في كل الدَّم تفوقها مع اتصافها بسماتٍ جنسية مختلفة خلال كل هذه «الطقوس التي تصنع الدَّم»[١٧٦]. يشبه الدَّم الفداء و«المجالات والتمييزات» التي ساعد في تشكيلها، ويرتبط الدَّم بالقدر نفسِه إن لم يزد «بتصوُّر مكان الإنسان في الكون، وبالنوع، والنَّسْل، والقرابة، والمواطنة، والخصوصية المدنية (مثل المقابلة بين الأثينيين والإسبرطيين)، وعضوية الجمعيات الطوعية والمكانة داخلها، والإثنية، والمكانة الاجتماعية، وأنساق التخالط، وتوزيع الطعام، والزمن المدني، ومسارات الحياة، وتحديد درجات السِّن، والفضاء المدني» (٣٢٨) . ولعله لم يدخل كل هذه المجالات والتمييزات بالدرجة نفسِها، وبالتأكيد لم يحدث هذا بطريقة واحدة مُتَّسقة. ولعل من أسباب هذا أن الدَّم والفداء ليسا مجالين متجاورين ومتداخلين تمامًا. فعندما اتخذت دم أوديسيوس منطلقًا (يشمل الفداء ولا يقتصر عليه) حاولتُ أن أرسم خريطة مساحة مميزة، حيث يقرُّ ستورز أيضًا وآخرون بأن «المجتمع الإغريقي كان يعتمد اعتمادًا شديدًا على القرابة، لكن القرابة لم تكن تُحدد قطُّ طبيعيًّا ولا فسيولوجيًّا. لا تخلق الفسيولوجيا والبيولوجيا جماعات النَّسَب وأنساق القرابة» ولا الدَّم يفعل هذا، إلَّا إن أقررنا بأنه يعني شيئًا مختلفًا تمامًا (٣١٣)، أي إن له معنًى. يمنح الدَّم دلالة تسكن بالفعل داخل طبقات الواجهة والخلفية. إن الدَّم مثل «تنظيم القرابة، [أي إنه] سياسيٌّ دائمًا أيضًا» (٣١٣). إنه سياسي، بل أخلاقي؛ لأنه يتوزع على مجالاتٍ شتَّى تتشارك فيه، جسدية أو تعبدية أو غذائية أو بلاغية، كلها اصطبغت بالدَّم دون ضرورة قاهرة (تقول كلوديا باراتشي Claudia Baracchi إن «السياسة أقرب إلى فنّ المعمار من الطب؛ لأنها تنظر إلى الكائن البشري بوصفه كلًّا وليس مجرَّد كائن جسدي مهما كان مفعمًا بالروح أو بالحركة»)[١٧٧]. الدَّم موقع واحد وهدف لتشكُّل جمعيّ، وهو كالأطفال التي تُصنع وتُخلق بسلسلة طويلة من الطقوس -الإيماءات والأفعال- أي بتشكُّل جمعي *poiēsis* حرفيًّا[١٧٨]. وكما يشرح لنا جين بيير فرنانت:

> نودُّ أن نبيِّن أن وصف الفعل في الفكر الديني لدى اليونانيين يعرف على الأرجح تعريفًا مختلفًا عمَّا لدينا. فبعض الأفعال التي

تخالف الترتيب الديني للعالم تحوي قوةً معاكسةً تطغى على الفاعل الإنسـان. والإنسـان الذي يأتي هذه الأفعال يقع تحت سـيطرة القوة التي أطلقها. ولا يصدر الفعل من الفاعل بوصفه أصله، بل إنه يهيمن عليه ويحيط به، فيغمره بقوة لا تؤثر فيه وحده، بل في سلسـلة أفعال مترتبة عليه أو أقل زمنًا، مما أثر هو فيه[١٧٩].

يشـير فرنانت في السـطور التالية إلى الدَّم، لكنه يعني به شـيئًا أضيق. وفي ختام استكشافنا لمسألة دم أوديسيوس، يبدو لي أن من السهل -ولو في بعض الحالات وليس كلها- المطابقة بين الدَّم وبين تلك القوة والسطوة التي يصفها فرنانت، تلك القـوة المحيطـة الغامرة. مثله مثل اللبن وهـو أقرب مُغَذٍّ له، فإن الدَّم («الإغريقي») فاعـل وقـوة وليس في سـياقات الفـداء والتعبُّد والحـرب والطب فقـط[١٨٠]. وهو كذلك شـيء أو جزء يسـفح أو يوقف، يـوزع أو يمنع، يسـتهلك ويعالج، ويفحص ويتأمل، وغير ذلك. وليست هذه الأفعال نشطةً على هذا النحو دائمًا، ولا يحكمها قصد الشـخص، كما يدرك أوديسـيوس وعدد من الشخصيات الشهيرة غيره. لكنها تمثل «الطقوس التي تصنع الدَّم» في اليونان القديمة. وتبدو مشحونة بالخلفية.

تذييل
نحن الإغريق.. هل نحن إغريق؟

هـل نديـن بدمنـا (أو دمائنا) للعبرانييـن أم للإغريق؟ لا شـكَّ أن إجابة أورباخ، التي لا تحمل أصالة، هي: إلى كليهما. لكن هذه الحقيقة وحدها هي التي سعيت إلى إبرازها. فعلى خلاف الكتاب المقدَّس (حيث الدَّم قانوني تعبُّدي، ثم غذائي)، فإن الدَّم مهمٌّ عند الإغريق عبر نطاق واسع من المجالات، من العلمية إلى السياسية، من التعبدية إلى البلاغية. ولقد حاولت باستخدام دم أوديسيوس في حالات ظهوره وتواريه أن أثبت أن الدَّم عند الإغريق مشحونٌ بالخلفية. الدَّم نفسه خلفية مشحونة تمثـل «نسـيج معنى أوسـع ينسـج فيه الإنسـان»[١٨١]. ومع هذا، فقـد قدَّمت عرضًا للاختـلاف الشاسـع بين «الـدَّم الإغريقي» والدَّم المسيحي. إن مجـالات الدَّم في

اليونان القديمة على اتساعها لا يسعها التطلُّع إلى مجرَّد المقارنة بما صار إليه الدَّم والمسيحية. والشيء الأهم أنني بسبب ما يُزعم من بنوة تربط المسيحية بـ «اليهودي اليوناني» و«اليوناني اليهودي»، أردت إبراز جهل الأقدمين بشأن «مجتمع الدَّم» بأيِّ معنى عميق، مقارنةً بالاستخدامات الأحدث للمصطلح وإساءة استخدامه. فمهما كانت طبيعة «التشارك» أو «الوحدة» التي يتيحها الدَّم في اليونان القديمة، فإنها لا تعتمد على القرابة أو الإثنية فيما يخص التكاثر، بل ترتبط بالطعام. هكذا، وعلى الأقل سواء «يربطنا» خط مباشر بمن يزعم أنهم أسلافنا الإغريق، وسواء كان «الإغريق» أقرب «لنا هنا» (أي الممارسات العلمية والسياسية الجارية في أوروبا وأمريكا الشمالية اليوم) من ثقافات أخرى، فإن هذا أمر لم يزل في علم الغيب[١٨٢]. وذلك لطبيعة ذلك السلسال أو سلسلة الدَّم من الآباء والأجداد، لأن الدَّم نفسه يظل بالفعل في علم الغيب. أو ربما وهو في سبيله إلى هيماتولوجيا عامَّة يؤكل ويُشرب.

الفصل الخامس

النزيف والميلانكوليا

يقول فرويد إن الميلانكوليا[١] تشبه فيما تُحدث «جرحًا مفتوحًا»[٢]، وتعمل الميلانكوليا، أو مؤكد أنها تعمل كـ «جرح مؤلم»[٣] (258/G446) . بعبارة أخرى، تدلُّ الميلانكوليا على الدَّم أو تسيله. هذه قصة قديمة تفسر لماذا يقال إن الميلانكوليا ربما تنطوي -كما يقول إيان تشامبرز Ian Chambers- على «جوانب نظرٍ تثير الشعور بالوحشة وتزاحم الذكريات التي ... تسيل الدَّم»[٤]. كانت الميلانكوليا دائمًا تتعلَّق بالدَّم[٥]، ومعنى ذلك أنها كانت دائمًا تتعلَّق بالدين، بافتراض أننا نفهم المصطلح بمعنى محدَّد يتجسَّد فيما يلي: التاريخ وعلم النفس الجمعي أولًا، وكذلك الاقتصاد وعلم الدَّم العام أيضًا[٦]. لكنني أقيد نفسي داخل هذه الحدود الواسعة بالنزيف والميلانكوليا.

إن قراءةً عابرةً لمقال «**الحداد والميلانكوليا**» لتكشف أن الحداد الذي يتكلَّم عنه فرويد يتجاوز الميلانكوليا نفسها ويقطعها؛ لأن الميلانكوليا لا تتجمَّع قطُّ في وحدة متكاملة. بل إن «الميلانكوليا تتخذ أشكالًا إكلينيكية مختلفة لا يبدو أن تجمُّعَها في وحدة واحدة قد استقرَّ يقينًا» (٢٤٣). والميلانكوليا «مشروخة بسبب التباس جوهري»؛ ولذلك لا تستطيع إلَّا أن تكشف «انقسامها المفاهيمي الذاتي الداخلي»[٧]. والميلانكوليا جُرح هو نفسه يعاني جروحًا داخلية وربما نزيفًا داخليًا[٨]. وهي تبقى على جرح وتضيّفه وتحرسه، فهي تحفظ **كونها** جرحًا مفتوحًا يطارد الذات ويؤثر فيها وربما **يلوثها**. والذات أيضًا منقسمة. يصف فرويد هذا الشقَّ والانقسام الذي فصّله لاكان في دراسته لموضوع التحليل النفسي. ويتضمَّن الانقسام ويميز بين «نشاط الأنا النقدي والأنا» (249/G435). فهنا، كما في مواضع أخرى، «يضع جزءٌ من الأنا نفسه مقابل الآخر ويحكم عليه نقديًا ويتخذه هدفًا» (٢٤٧). إن الصراع، وهو الأشيع، و**الالتباس**، وهو الأسوأ، يكونان الميلانكوليا،

فهما القدر أو المصير المزدوج، «التقلُّب المزدوج» (251/G438)، الذي يولّد العديد من الحالات النفسية، أي شخوص تراجيديا عظيمة «يتواجه فيها الكره والحب» (٢٥٦). والواضح أن فرويد يستحضر هاملت. لكن مآسي (تراجيديات) أخرى، «صراعات منفصلة لا حصر لها» على الأرجح تحدث «داخل» الميلانكوليا[٩]. وربما كان «تشتّت الميانكوليا» عند هاملت مع الصراعات التي تحملها، تدخل أو تندمج فيه «صراعات حقيقية حيوية عن العصر الذي عاش فيه»، كما يقول ديفيد سكوت، وكذلك حقيقة عصور مأساوية أخرى كالذي عاش فيه «مجندو الحداثة»[١٠]. ولتحري الدقَّة فيما يخص الإحداثيات المكانية -إن لم تكن الزمانية الواضحة- فإن فرويد يصرُّ على أن «موقع هذه الصراعات المنفصلة لا يمكن نسبته إلى أيِّ نظام»، سوى تلك الحالة الشهيرة المنقسمة التي يتعذر تحديد موقعها، أي اللاوعي (٢٥٦). يوضح هذا كلَّ الوضوح أن الميلانكوليا، أو جرح الميلانكوليا النازف، كان دائمًا مسألة نفسيَّة جمعيَّة، أي أقرب إلى «الطوطم والتابو» منه إلى «الأنا والهو/ الهي، أي من شؤون موسى والتوحيد»، أو الدين كما هو متوقَّع في نهاية المطاف، ولنسمّه الدين المأساوي. يبدو كل شيء كأن ما تقدّمه الميلانكوليا يتجاوز نموذجًا لترسبات التماهي، فهو يضع أساس فهمٍ للنزوع الاجتماعي بطبقاته الكثيرة، وليست كلها نفسية أو روحية. ففي مقال «**الحداد والميلانكوليا**»، يدفعنا فرويد بإقناعٍ نحو هذا الاتجاه باستخدام ما يمكن وصفه بأنه اقتصاد سياسي، وهو شيء يشبه أَخلاق الميلانكوليا في روح الرأسمالية.

روح الرأسمالية

لستُ في حاجة إلى التذكير -وأنّى لأحدٍ أن ينسى- أن الميلانكوليا كالحداد تتعلّق كلها بالعمل لا اللعب، أو تتعلّق كلها بأخلاق العمل. تتعلّق الميلانكوليا بـ «العمل الداخلي» (245/G431)، العمل الداخلي الذي يستهلك الأنا، وهو عمل مجهول لنا لكنه «يشبه عمل الحداد» (٢٤٦). وهكذا يشهد فرويد طواعيةً «بإغراء تواصل الاهتمام بعمل الحداد ومحاولة تقديم وصفٍ لعمل الميلانكوليا» (/255 G443). كان فرويد نفسه مدمنَ عملٍ أسطوريًا، أي من عمّال الميلانكوليا، وهو

يزيـد الأمر تفصيلًا، فيضيف أنه يتسـاءل أين «يتواصل عمل الميلانكوليا» ويسـتمر بـلا انقطاع 255/G443). والميلانكوليا أيضًا تتعلّـق بالتراكم والاقتصاد. وزمانيتها المسـتمرة تثيـر إمكانية تناقص العوائد، ومـن ثَمَّ مخاطرة «الافتقـار» (٢٤٨). ربما كان ديلوز Deleuze فخورًا بآلة إنتاج الرغبة المتحركة المتجهة إلى أسـفل[أ]، لكن فرويـد يصـرُّ علـى «اقتصاد الألـم» (٢٥٢)، وعلى الأنـا «التي تفتقـر» بعد عمليات الاستيلاء العدائية وتصرفات الميلانكوليا (٢٥٣)[١١]. المسألة من أولها إلى آخرها «مسـألة خبـرة اقتصادية عامَّـة» و«ظروف اقتصاديـة» يتكرَّر الإعـلان عنها (٢٥٤-٢٥٥، ٢٥٨)، و«وسائل اقتصادية» (٢٥٥) وغيابها. وبالطبع توجد حالات انقلاب للحظـة -على طريقة «**ملكة ليوم واحد**»- مثلما يحدث حين «يربح صعلوك بائس، شـيطان فقير، مبلغًـا ضخمًا من المال، فيتخفَّف فجأة مـن القلق المزمن على قوت يومـه» (254/G441). ويمكن القول إن الاقتصاد يعمل كما في المثال الأخير، ولنا أن نقـرأ فرويد قراءة ماركسـية أو فيبرية (قراءة ماكس فيبر). فإن فرويد (الذي يكاد ينوح أسـفًا على الأشـياء «عسيرة التفسير من الزاوية الاقتصادية» (٢٤٥))، لا يسعه إخفـاء بحثـه عـن «أية فكرة كاشـفة عن اقتصاد مسـار الأحـداث»، أو بالأحرى عن «فهم اقتصادي» (253/G439). لكنني سأحاول توضيح مآل هذا كله، فلعل الوقت حـان لنذكـر أننا إذ نسـعى للاقتراب مـن عمـل الميلانكوليا وجرحها، نجد أنفسـنا -كمـا تقـول ربيـكا كومـاي Rebecca Comay بأسـلوب رشـيق- «موجهيـن نحو لزوجـة مـادة الحيـاة»[١٢]. وسـنظل ماكثيـن بالقرب مما «يـروي ولو قليـلًا تعطُّش مصاصي الدماء إلى دم العمل الحي»[١٣].

آكل البشر الميلانكولي

هكـذا يدخـل مصاص الدمـاء أو كما يقول لاري ريكلـز «الميلانكولي [الذي] ... انتقل إلى مرحلة العضّ»[١٤]. اقترح فرويد نفسه صورة «شخص يتضور جوعًا» (255/G442). لكنـه يسـتحضره طـوال الوقـت بالإشـارة إلـى «المرحلـة الفَميّة أو

(أ) يعتمد ديلوز نموذج مصنع إنتاج الرغبة، ويعارض مفهوم اللاوعي عند فرويد. فالرغبة ليست قائمة على الحاجة فقط، بل هي قوة إنتاجية حقيقية. (المترجم)

الكانيبالية (التغذي على البشر) في التطور الشهواني» (٢٤٩)، «رفض الغذاء» (٢٥٠)، والرغبة في «دمج الشيء عن طريق»التهامه» (250/G436). وتسأل جوان كوبجك Joan Copjec: «ممَّ تتكوَّن ظاهرة مصِّ الدماء أساسًا؟ أول ما يذكر أنها علاقة فَميّة، علاقة إشباع يتحقّق بالمصّ». ولعل المرء يفكر تلقائيًا في أن «علاقة الطفل الطفيلية الفَميّة بأُمّه تستحضر صورة مصّ الدماء»[١٥]. والصورة التلقائية مثلها التي أحاول أن أرسمها هنا لا تربط بين مصِّ الدماء والقلق فحسب، كما تقول كوبجك («هو يخشانا، يخشى الزمن، يخشى الحاجة، كما يشرح فان هلسنغ بإنجليزيته العالمية»)[١٦]، بل تربط بينه وبين النزيف والميلانكوليا أيضًا («فعل هذا وحده، وحده تمامًا: من مقبرة خربة في أرض منسية»)[١٧]. بعبارة أخرى، فإن ما كان ينبغي أن يظهر للنور، إن لم يكن للشمس، هو صورة «الشياطين المخادعين الغريبة»[١٨] التي سمَّاها بيير فيديدا Pierre Fédida «آكل البشر الميلانكولي»[١٩]. ولكن هذا لم يحدث، وباستثناء كتاب توميسلاف لونغينوفيتش Tomislav Longinovic «**مصاصو دماء مثلنا**»، وكتاب لاري ريكلز Larry Rickels الذي يأخذ بالأنفاس (ويمتصُّ الدماء) «**محاضرات مصاصي الدماء**»، فحسب علمي فإن المكتوب عن مصاصي الدماء قليل (وحتى عن آكلي البشر، بشكل صريح) بوصفهم شخوصًا ميلانكولية أو صورًا للميلانكوليا[٢٠]:

> عندما ينتهي الحداد يأخذ مكانه شيء كمصِّ الدماء. يبني الشخص الميلانكولي داخل نفسه شفرة يحفظ فيها الشخص الميت، وكأنه لم يمت ويحفظ شفرة البقاء سرًّا؛ لأن كل ما يحتاج إليه الشخص، هو محلل يفكُّ الشفرة ويعرف السِّر الذي لا حماية له سوى الشفرة، فيدخل النور والهواء وهذه طريقة عملها، فالميت فعلًا يجب أن يموت مرةً أخرى، ولكن الآن إلى الأبد[٢١].

هكذا يدخل مصاص الدماء وميلانكوليا دراكولا بعد الاستعمار[٢٢]. فهو مدفون في الأعماق، لكنه يشهد على وجود الخير والمقدَّس. يقول فان هلسينغ Van Helsing شارحًا: «فليست أقل فظائعه أن هذا الشرَّ مغروس في أعماق كل خير، في تربة جدباء عاطلة عن الذكريات المقدَّسة لا راحة فيها»[٢٣]، سمّها ضررًا

مصاحبًا في أحسن التخريجات. أو سمّها «دين مصاصي الدماء»[٢٤]، مثلما فعل أحد الباحثين.

أراجع الآن بعض ما حاولتُ قوله حتى اللحظة، ولو من أجل التكرار نفسه، أي العودة القهرية إلى المشهد الأول، أو إلى الوجبة الأولى. الميلانكوليا جُرح. وهي تشبه صورة مصاص الدماء الغريبة -فهو حيّ وميت في آنٍ واحدٍ- وعليه فإن الميلانكوليا منقسمة انقسامًا ملتبسًا داخليًا وخارجيًا في آن واحد. بمعنى أن الميلانكوليا لا تعاني جروحًا داخلية ونزيفًا فحسب، بل تعاني «البلقنة»[٢٥]. يتيح هذا مجموعة من الأسباب تفسر لماذا نتكلم اليوم عن ميلانكوليا ما بعد الاستعمار في سياق الإمبراطوريات المتحولة، أو بالأحرى إمبراطورية واحدة متحولة (يقول الدكتور سيوارد Dr. Seward: «إن استمرت أمريكا في إنجاب رجال كهؤلاء، فستكون قوة عالمية». ويضيف إلى هذا الأمريكي كونيسي موريس Quincey Morris إضافة كريمة فيقول: «أقترح إضافة مسدسات ونشيستر إلى تسليحنا. فلدي إيمان بمسدسات ونشيستر إذا حدث اضطراب من هذا النوع»)[٢٦][أ]. الأهم هنا أن إعادة إدخال «مصاصي الدماء والأشباح في التأريخ الاستعماري وهي أجزاء لا تراجع كثيرًا في النصوص الاستعمارية»، كما تقول لويز وايت، تمكّننا من الإقرار بوجود الصلات الوثيقة بين النزيف والميلانكوليا ومن تقدير أفضل للحظة التي نجد فيها أنفسنا[٢٧]. ولقد ذكرت الاقتصاد، ولن أتحدّث عن المثل والأشياء الضائعة المعروفة والمجهولة أو حتى المجهولات المجهولة. لكن ما المقصود بلحظتنا؟ هل هي لحظتنا فعلًا؟ ومن نحن؟ هل هي حقبة تاريخية؟ هل هي مرتبطة بخصوصية جغرافية أو ثقافية؟ أهي محلية أم «محل-كوكبية» glocal؟ قبل تناول هذه الأسئلة والإجابات التي يمكن أن تقدمها أو تقترحها قراءة (سريعة جدًا وربما إحالية) لعمل برام ستوكر، اسمحوا لي أن أستمرَّ في عرض المزيد من الأشياء المعروفة. فنحن نعرف مثلًا أن الميلانكوليا ظلت مرتبطة بنظرية الأخلاط في الطب القديم. لكننا نستطيع أن نقول إن أهميتها (بل الاستثمار اللاهوتي الفسيولوجي الذي تتيحه) تزيد زيادة كبيرة مع «التحوُّل القروسطي من جالينوس

(أ) د. سيوارد وكوينسي موريس أبطال رواية "دراكولا" لبرام ستوكر (١٨٩٧م). (المترجم)

إلى أرسطو» ونمو مركزية الدَّم الأرسطية[٢٨]. ولنا كذلك أن نقول إن الميلانكوليا كانت دائمًا تُعد "melancolia nigra et canina" [كلبية وسوداء]؛ لذلك فقد كانت دائمًا استعمارية وبعد استعمارية[٢٩]. ترتبط الميلانكوليا دائمًا -وحرفيًّا- بالكلب الأسود المستضعف وبها شيء خفيٌّ مريب يجوز بمنطق معكوس أن تكون له الأهمية الأكبر. وكما قلت، فإن الميلانكوليا تتعلَّق بالدَّم دائمًا. وكما تقول مينا موراي Mina Murray (صار اسمها هاركر): «لا يبدو أن الجروح تلتئم، فهي لم تزل مفتوحة؛ بل أكبر من ذي قبل»[٣٠]. ولا يعني هذا بالضرورة الارتباط بالعِرق دائمًا، ولكننا نقترب من الحروب العنصرية التي تصورها وخشاها من يطلقونها. يقول لورد سالزبيري بعد شهور من نشر ستوكر كتاب «**دراكولا**»: «يمكن تقسيم أُمم العالم إلى حيَّة ومحتضرة» بلا شكّ، بغرض دعم المساعدة على تخليصها من بؤسها[٣١]. ويتصادف، أو ليست محض صدفة (فهذا حال الأضرار المصاحبة غير المستقرة)، أن الميلانكوليا كانت دائمًا تتعلَّق بالحب (والكره)، وطيران الأرواح المستغرقة وآكلي البشر السود الذين على صفة الكلاب ومصاصي الدماء المتعطشين للدماء، وغيرها من الرؤى المفزعة. ولقد جمع مارسيليو فيشينو Marsilio Ficino هذا كله في القرن السادس عشر، فقال شارحًا:

> حيثما تحلُّ مقاصد النفس الراسخة تأتي إليها الأرواح، وهي مطايا النفس أو أدواتها، تنشأ الأرواح في القلب من أدق جزء في الدَّم. تنجذب روح العاشق نحو صورة المعشوق المكتوبة في الخيال ونحو المعشوق نفسه. وإليها تنجذب الأرواح أيضًا في طيرانها المستغرق حتى تنهك. ويلزم هذا مدد مستمر من الدَّم النقي ليحل محلَّ الأرواح المستهلكة، حيث تخرج في الزفير أدق جزئيات الدَّم وأكثرها شفافية كل يوم حتى تحيي الأرواح. وبسبب هذا يذوب الدَّم النقي اللامع ولا يبقى سوى الدَّم الأسود الأجدب السميك غير النقي. ثم يجفُّ الجسم ويذبل ويصير العشاق ميلانكوليين. وإن الدَّم الجاف السميك الأسود هو ما ينتج المرارة الميلانكولية أو السوداء التي تملأ الرأس بالأبخرة وتجفّف الدماغ، ولا تتوقف عن إرهاق النفس ليلًا ونهارًا برؤاها المظلمة المفزعة[٣٢].

كل شيء موجود بالفعل وكل ما تحتاج إليه هو الحب - كل شيء تقريبًا، ويعيدنا هذا إلى فرويد في «**مقاصد النفس**» عن طريق التداعيات بين الميلانكوليا والجرح المفتوح، «الزهرة (المتفتحة) والدَّم»، الدَّم والميلانكوليا، دم بين النقاء والتلوث ينتج مادته المضادة، لكنه ينكشف أيضًا بوصفه المصدر الأصيل لمثيله السام، الصفراء أو المرارة[٣٣]. وكأننا نستشرف الحبكة المتقنة التي صنعها ستوكر، فإننا نحال إلى علاج علم النفس الجمعي -دين مصاصي الدماء- بوصفه دين الحب «بالمعنى الدقيق» كما يقول جيجيك Žižek[٣٤]، وإلى «مطايا النفس أو أدواتها» التي من دونها لم تكن الرواية الحديثة لتنشأ[٣٥]. بمعنى أننا نشهد «ارتباطًا شديدًا بأشياء دورها التكميلي الاصطناعي ليس متفقًا عليه ولا منكورًا تمامًا»[٣٦]، أي الأعضاء والأجهزة الاصطناعية التقنية التي تزدحم بها رواية «**دراكولا**»[٣٧]. ويتاح لنا في عمل فيشينو وصف دقيق لمقياس الحب بقواعد أنظمة الكتابة العلمية، بالإضافة إلى أبعادها التخاطرية التي بها «تنجذب نفس العاشق نحو صورة المعشوق المكتوبة في الخيال». ونلمح أخيرًا هذه الأرواح المنهكة المستهلكة التي يقتضي طيرانها المستغرق «إعادة تزود مستمر بالدَّم النقي». ويزداد لنا وضوحًا أن مصاصي الدماء آكلو بشر ميلانكوليون. أو بتعبير رسالة قروسطية أخرى: الميلانكوليون مصاصو الدماء. فهم «مفرطو الشهوة بلا قيدٍ مع النساء ... عناقهم كريه ملتوٍ ومميت كعناق الذئاب المفترسة»[٣٨].

علم النفس الجمعي

ينشأ سؤال التاريخ -تاريخ ميلانكوليا بعد الاستعمار- في رفقة مزعجة مع مسألة علم النفس الجمعي[٣٩]. «هذا الجوهر المترع لجرحٍ لم يندمل، فإن الجرح المغطى بقصص عن عظمة الشخص يُسهم في إطالة حياة عمل الخيال التاريخي الذي تردَّد في السرديات الأدبية والثقافية للشعوب المقهورة [والتي ليست مقهورةً بالقدر نفسِه] مثل بعث كائن ميت من كائنات العصور الغابرة»[٤٠]. إن التماهي في سياق تيارٍ عامٍّ ذاتي التوجيه في المناقشات الحالية مفهومٌ محوريٌّ لفهم تقلُّبات الميلانكوليا (أو «التقلُّبات المزدوجة»)، ولا يمكن أن يظلَّ التماهي مسألة ذوات

فردية إلَّا بصعوبة شديدة(٤١). يقول فرويد في أحد المواضع إن «التماهي هو التعبير عن وجود شيء مشترك ربما يدلُّ على الحب» (٢٥٠). ويوضح ريكلز أن «التماهي يتركز دائمًا ويظهر في أعمال أكل البشر»(٤٢). فإن هذه الأعمال الجمعية، وهي نوع من الوجبات الطوطمية، تنطبق بالتأكيد بالقدر نفسِه على الميلانكوليا، التي لها دائمًا جانب اجتماعي. فإن علم النفس الجمعي حاضر في قلب عمل الميلانكوليا وقلب تقسيماتها وعلى أطراف جرحها المفتوح. يقول فرويد -كما رأينا- إن الميلانكوليا «تتخذ أشكالًا إكلينيكية مختلفة، وجمعها معًا في وحدة واحدة ليس بالأمر الموثوق في صحته» (٢٤٣). وعليه، فإن النزوع الاجتماعي نفسه أمرٌ مختلف عليه. لهذا يمكن قول الكثير عن مفاهيم التجميع *Zusammenfassung* أو الاقتران *Zusammenstellung* في علاقتها بالاقتصاد والاقتصاد السياسي. ولقد ذكرت سابقًا أن فرويد استخدم هذا في «**الحداد والميلانكوليا**». وإن «الاقتران» نفسه بين المصطلحين و**داخلهما** ليس آمنًا هنا. أو كما تقول جوديث بتلر Judith Butler: «وصف [فرويد] للميلانكوليا هو وصفٌ لطريقة ظهور المجالين النفسي والاجتماعي في علاقتهما كل بالآخر»(٤٣). وعليه، ربما يشير إلى بعض المسارات التي ينبغي تتبعها لمعرفة حدود ميلانكوليا بعد الاستعمار التي لدينا من المنظور الاجتماعي والتاريخي، أي التاريخ وعلم النفس الجمعي.

مستقبل المسيحية

تاريخ مَن و(علم) نفس مَن؟ أو بما إننا نتحدَّث عن الحب وعن «دين مصاصي الدماء»، فدين مَن؟

للإجابة عن هذا طرائق عدَّة. يقول فريديرك كيتلر Friedrich Kittler إن «عِرق الكونت هو تاريخ ترانسلفانيا، ودمه ذاكرة من نوع مختلف عن الأعمال المرجعية»(٤٤). لكن التاريخ هنا أطول وأعرض. ولنا ببساطة أن نتبع عمل فرويد عن الإدماج وإلهامه فريزر، أو صياغته على يد روبرتسون سميث Robertson Smith، وصولًا إلى إلياس كانيتي Elias Canetti حول «دين النواح» (إن صورة من لم يزل المسيحيون ينوحون على موته لحوالي ألفي عام قد صارت جزءًا من

وعـي الجنـس البشـري)[٤٥]، أو علـى الأقل وصولًا إلـى الوجبـة الطوطمية، وهي «فعل تناول يتَّحد فيه الرب وعباده بالتشارك في لحم ودمه فداء مقدَّس»[٤٦]. ومن الباحثين -وكثير منهم أقل حساسية منا- قد أشاروا إلى هذا بوصفه «تاريخًا موجزًا لأكل الإله في المسـيحية» أو في سـياقاتٍ أخرى بوصفه ببسـاطة «أكل لحوم البشر والمسـيحية»[٤٧]. وفـي سـياق مختلـف بعـض الشـيء، يسـتحضر لويـس مارتـن «مصفوفة القربان المقدَّس»[٤٨]، وكان الرجل يدرك ما يقول عندما كتب عن «غذاء للفكـر» (بالفرنسـية *La parole mangée*)، ونتذكَّـر كذلـك أن مـصَّ الـدَّم والأكل متسـاويان فـي روايـة «**دراكـولا**»[٤٩]. إن اللغـة التـي نُثرت كلهـا حـول الحـداد والميلانكوليا يمكن أن يقال إنها تنبئ عن أعراض/ سيميولوجيا المسيحية (وليست تلك الأعراض بالخفيَّة)، وإنها تشربت بها: من **الاندماج** وصولًا إلى **القبو الكنسي**، ومـن **الاقتصـاد** إلـى **أخلاق العمـل**. لا عجب أن «اتُّهِم المسـيح دائمًـا بكونه رأس طائفة يهودية آكلة للبشر»[٥٠]. تبتعد بتلر عن الإحالات المسيحية الظاهرة، وتصف الاسـتدخال الميلانكولي بأنه «اسـتراتيجية اسـترداد شيء ضائع بالسِّـحْر»[٥١]. أما بيير فيديدا فيصف آكل البشـر بأنه «أسـطورة قتل مقصود بها طمس إدراك **اختلاف** [بيـن الذات والآخر] وإكسـاب مصداقية للأمل فـي هوية ممكنة عن طريق الإيمان بالاندماج»[٥٢]. يشير لاري ريكلز إلى شيء قريب جدًّا من المسيحية، بل هو قريب جدًّا في مواجهتها، فيقول إن «دراكولا يرد الضربة، في قلب المسيحية، ويطلق الدَّم داخل الصليب»[٥٣]. لهذا يجب ألَّا نضلل، كما يحذرنا نورمان براون في مناقشـته المهمَّـة لـ «الربـح القبيـح»[أ]، يجـب أن نحـذر أن يضللنـا التعارض المباشـر بين المقدَّس والعلماني، ونجعل «العلمنة» تأويلًا لشيء ليس سوى تحور للمقدَّس[٥٤]. لكنني في هذا الموضع، سأتجنَّب المضي في هذا الطريق تحديدًا.

لعـل المقـولات البديلة التي مؤداهـا أن ربط أكل البشـر (وحاضر هنا مصاصو الدماء آكلو لحم البشـر الميلانكوليون) بالمسيحية على خطأ ومضللة، وهي على النقيض مما سـبق ولو على السـطح. ولسـت متأكدًا من أنني أريد أن أختزل الرأي

(أ) لعل الإشارة إلى رسالة بولس إلى تيطس ١: ١١: "مُعلِّمين ما لا يجب من أجل الربح القبيح"، أي من يعلمون تعليمًا خاطئًا من أجل المال. (المترجم)

الـذي أحـاول طرحـه عن «النزيـف والميلانكوليا» فـي رأيٍ عن أكل لحوم البشـر، لكنـي وجـدت بالمناسـبة أن ميلانكوليا الاسـتعمار ومـا بعد الاسـتعمار عندنا (مع صعوبة «تلخيص» *zusammenfassen* الأشـكال المتعدِّدة) ربما طرحت جزئيًّا في مناقشة جاناث أوبيسكيري Gananath Obeyesekere «حديث أكل البشر»:

> يمكـن لعمـل الثقافـة أن ينتج كل أنواع الصـور الرمزية حول هذا الشكل الإيجابي من الفداء، وأوضح الأشياء هي الصيغ المتعدِّدة من القربـان المقـدَّس المسـيحي. من هنـا، يأتي رفض الـرأي الاختزالي الذي يقول بإمكانية تصنيف القربان المقدَّس بوصفه شكلًا من «أكل لحوم البشـر»، برغم أنه من الممكن فعـلًا إدخاله في الإطار المقارن الخـاص بالفـداء البشـري. فـكان لا بـدَّ مـن جعـل الإلـه بشـرًا قبـل أن يمكـن التضحيـة بـه وأكلـه فـي فعـل ابتعـاد رمـزي عـن أكل البشر الفعليين[٥٥].

ربما بلغ كريستوفر هربرت هذا الحد عندما قال إن «أرضية رعاية عبادات مصِّ الدماء وغيرها من الشرور» لتشهد على وجود «قرابة عنيفة لم تُجتثّ جذورها قطُّ» مـع «خصمهـا الصوري، الدين المسـيحي»[٥٦]. فلنتفق علـى أن نقنع -أو لا نقنع- ببُعْـد مقـارن يترك الأمور في منتصف الطريق منقسـمة ومنفصلة. وإن فرويد نفسـه يختتـم بإقرار أن «تداخل مشـكلات العقـل المعقَّدة يجبرنا على قطع كل بحث قبل أن يكتمل - حتى تأتي نتيجة بحث آخر فتمدّ لنا يد العون» (٢٥٨). ومن بحث إلى بحث - جرح مفتوح. وما نعيشـه من ميلانكوليا بعد الاسـتعمار لن يتجمَّع أبدًا، لا سيما عند توجيه الاتهامات إلى اليهود بتناول دم المسيح في الوقت ذاته الذي ينتشر فيه طقس القربان المقدَّس بوصفه تشريعًا كتابيًّا[٥٧]. كان أكل لحم البشر في القرن الخامس عشر «عملًا من وسوسة الشيطان»، وشرب دم البشر طقسًا تنسبه الكنيسة مرارًا إلى «المهرطقين والسـاحرات»، وبالطبع اليهود[٥٨]. وإذا أردنا أن نصف هذا بأنـه إجـراء دفاعيٌّ، فإننا نسـتحضر فرويد في «**الطوطم والتابو**»، حيث سـماه اسـمًا تقنيًّـا وهـو **الإسـقاط**[٥٩]. وبمناسـبة الحديث عن الإسـقاط، بما إننـا أثرنا موضوع جسـد المسيح، «فإنه كان سـاحة رمزيات متصارعة متعارضة ... ومشهدًا اجتماعيًّا

مسـرحيًا ... وموقع سـعي حثيث لغرس طقسٍ يجمع بين التماهي والخصوصية». وإن مـن المفيـد مقارنـة عجزنـا عـن التجمُّـع حـول آكل البشـر الميلانكولي -دين مصاصـي الدمـاء- «بعجـز جسـد المسـيح عـن أن يصير صـورةً للوحدة، ومـن ثَمَّ استحالة مشـروع» الإيمان القروسـطي و«هوسـه بالجـروح»[٦٠]. ونسـتحضر هنا الدكتـور سـيوارد الـذي يؤكِّد بحمـاس أنه «لا سـبيل لأحدٍ أن يعـرف حتى يجرب بنفسـه الشـعور بأن دم حياته يدخل في عروق المرأة التي يحبها»[٦١]. ونسـتحضر أيضًـا وصفـه «كيف أمسـكت يـدا الكونت القاسـية [بمينا هاركر] فـي ذلك الوضع الفظيـع، حيـث فمها علـى الجرح المفتوح في صـدره»[٦٢]. ومن العسير إنكار أن «دراكـولا يـؤدي دور المسـيح، فيقـدّم صـدره ودمه إلى مينـا»[٦٣]. ويجـدر بنا هنا كذلك تذكُّر أن صورة جرح المسـيح، وهي صورة ارتباط مجروح، إن وُجِد شـيء كهذا، هي في الغالب صورة «مخاض لا ينتهي أبدًا؛ لكي تظلَّ الجروح مفتوحةً»[٦٤]. فإن «دراكولا أُم» مثل «رجل الأحزان»، مثل المسـيح[٦٥]. فهو ينشـئ مجتمع الدَّم ويحفظـه. «كل الشـخصيات في رواية سـتوكر تجتمع من خلال نقـل الدَّم والمصِّ والرضاعة في دورة من الدَّم الذي يعاد تدويره»[٦٦]. ويمكنني أن أفصّل هنا، وأدخل فـي وصـفٍ دقيقٍ للتراث الطويـل لدين الحـب بوصفه دينَ مصاصـي الدماء. فمن الجائـز تمامًـا أن «أَقْـدس حـبّ كان حبّ صف الضابط المسـؤول عـن التجنيد في صفـوف جيـش أشـباحهم المروّع»[٦٧]. لكنني سـأقتصر على نقل عـدد من الأمثلة التـي تتناغـم مع فيشـينو، وتقدّم إطـارًا تاريخيًّا أوسـع لبقاء الموتيفـات التي يصفها تشـامبرز في سـياقٍ مقـاربٍ بأنها تمسُّ «قلب المسـألة المظلم التـي طالما صاغت أوروبـا الحديثة بالعـذاب والألـم»[٦٨]. المثال الأول من شـاعرة فلمنكية من القرن الثاني عشر هي هاديويش Hadewijch:

> فـي لوعة سـكون جنون الحب ... يلتهم قلـبٌ منهما قلبَ الآخر ... كما مثَّل لنا الذي هو الحب ذاته حين قدَّم نفسه ليؤكل ... إن أوثق درجـات الحـب تبلـغ بـالأكل وبالتـذوق والرؤية مـن الداخـل. فهو يأكلنـا، ونظـن أننا نأكله، ونحن نأكله فعلًا، ونحن على يقينٍ من هذا. لكن لأنه يظلُّ غير ملتهم ... فكل واحدٍ منا يظلُّ غير مأكول من جانبه ... فما إن يمسَّ الحب الروح حتى تأكل لحمه وتشرب دمه[٦٩].

ويرجع مثال آخر إلى القرن الرابع عشر كتبه راهب «فارن» المجهول الاسم:

> الصغـار ... يجـرون ويلقـون بأنفسـهم فـي أحضـان أمهاتهم ... ويفعـل المسـيح سـيدنا الشـيء نفسـه مع النـاس. يمـدّ يـده ليعانقنا، ويحنـي رأسـه ليقبّلنـا، ويفتح جنبه لنمتـصّ منه. وبرغـم أن ما يقدّمه لنمتصّـه هـو دم، فإننـا نؤمن أنـه يعطينا الصحّـة، وأنه ألذّ من العسـل وقرص العسل(٧٠).

وبحلول القرن الثامن عشر، كان جون وتشارلز ويسلي يثيران الخيال الميثودي بالترانيم التالية:

يا سيدنا أنعم علينا بلحمك

اسمح لنا بشرب دمك

حتى تترع أرواحنا

بكل حياة الرب

من جروحك المباركة نستمدّ حياتنا

دمك الذي يغفر كل شيء

نشربه كل يوم برهبة ورجفة

ولحمك خبزنا اليومي

نتعطش لشرب دمك الغالي

ونتوق إلى الراحة في جروحك

ونحن جوعى لطعامك الخالد

ونشتاق لأن نجتمع على مأدبة حبك(٧١)

لكـن كاثريـن أوف سـيينا هي مـن عبَّرت عن هـذا تعبيرًا شـفافًا، إذ كانت تحثنا فتقول:

اغرقوا في دم المسيح المصلوب، واستحموا في دمه، واسكروا من دمه، وارتوا بدمه، واكسوا أنفسكم بالدَّم. ومرة أخرى، أتحرق لأن أكتسي بالدَّم ... سأتناول الدَّم، فقد أشبعت نفسي بالدَّم وسأشبع روحي بالدَّم ... حتى حين أكون في عزلتي أسير وقد اكتسيت بالدَّم. وهكذا، سأجد الدَّم والمخلوقات قد تلوَّنت، وسأشرب حبَّهم وعشقهم في الدَّم(٧٢).

المسيحية وسخطها

أختتم باتخاذ طريق آخر. قلتُ بلا عناء إن آكلي البشر الميلانكوليين، طالما تمسكوا بدين الحب، ينتمون كذلك إلى «دين مصاصي الدماء، أو إن شئت إلى ميلانكوليا عامَّة». ولنقل إن مصاص الدماء والإيمان بأن له حدودًا والإيمان بقدرته على الشفاء يستند إلى القاعدة نفسها، مؤقتًا(٧٣). والآن أستطيع أن أفهم لمَ يتهمني شخص في قامة نيتشه -وربما ستوكر كذلك- بـ«التفلسف». ولقد قال نيتشه إن «التفلسف دائمًا نوع من مصِّ الدماء»(٧٤). لذا أودُّ أن أعود إلى جوانب من النظر المباشر الصريح في الميلانكوليا، وهي اعتبارات ظلَّت -حسب علمي- بعيدةً عن الاهتمام فيما يخص الجوانب محل الدرس هنا. وأشير بهذا إلى ملاحظات والتر بنيامين المتناثرة، أو ربما **المبهمة**، حول الميلانكوليا والمسيحية في كتابه «**أصل الدراما المأساوية الألمانية**»(٧٥)، حين جمعت هذه الملاحظات وجدت أنها -فيما أرى- تقول شيئًا واحدًا بوضوح، وهو أن ميلانكوليا بعد الاستعمار التي لدينا لم تكن لتحدث إلَّا في المسيحية وخلالها. يقول بنيامين: «نشأ شيء جديد، وكأن هذا الشيء عالم فارغ»(٧٦). وبهذا جاءت نقلة جديدة -كما يقول- من **عدم الاكتراث** المشائي إلى الحداد، «ولا يمكن لهذه النقلة أن تحدث إلَّا في المسيحية» (١٤٠). وتدفع شخصية هاملت بنيامين إلى خلاصته أن «شكسبير وحده هو من استطاع أن يقدح شررًا مسيحيًا من صرامة الميلانكولي الباروكية». لذلك لزم النظر إلى مسرحية «**هاملت**» بوصفها «المشهد الفريد الذي فيه ... تُتَجاوز الأشياء بروح المسيحية. ففي هذا الأمير وحده، يستولي امتصاص الذات المرتبط بالميلانكوليا

على المسـيحية» (١٥٨). تستولي الميلانكوليا على المسـيحية، أو تبلعها، أو ربما تصير المسـيحية. ولقد رأينا أن هيغل يشـير إلى «المفهوم المطلق» بوصفه «جوهر الحيـاة البسـيط، روح العالـم، الـدَّم العالمـي»[٧٧]، وقد كان علـى الأرجح يحاول بذلـك توصيـل معنـى مشـابه للمسـيحية، وإن كان أضيـق - «ذلك التعميـد المفزع للـدَّم»[٧٨]. وذلـك حيـن تكلم عن «الحزن» و«سـكون الميلانكوليا» اللذين يشـعر المسيحيون أنهما يحيطان بالعشاء المقدَّس[٧٩].

نحن مصاصو الدماء

لأنـه مثلنـا -نحـن المسـيحيين- علمانيٌّ[أ] مـاصٌّ أو غيـره، فإنه عاجـزٌ عـن التناول أو الاجتماع دون أن يوجد فداء في الوقت نفسِـه، أو قتل أو تماهٍ.

- لاري ريكلز، محاضرات مصاصي الدماء (٣٢٨)

عليَّ الآن العودة سريعًا إلى فرويد لأختم حديثي. لا شكَّ تذكرون كتاب فرويد عن موسى. وسنعود إلى هذا كله، لكن سنحاول الآن تذكُّر يسوع فرويد ونصيبه في الحـداد أو الميلانكوليـا. فقد مات -ويبرز فرويد هـذا لمن لم يلاحظه- لكنه حيٌّ. قتلنـاه كلنا، هكذا نقول في أحد أهم الأمثلة التاريخية للاتهامات التي تَصِمُ الذات. قتلنـاه كلنا لكنـه قام. ويكرر الكثيرون بلا كلل: «أنتم أيها اليهود قتلتم ربنا»، لكنهم يقولـون: «صحيح أننا فعلنا الشـيء نفسـه، لكننا **أقررنا به**، وتطهرنا من وقتها»[٨٠]. ويظـل الالتهـام معلقًا مثل هيئـة محلفين (كدت أقول كاليهـود)[ب]. هذا هو الحال حتى حين يصير الدين نفسه «الشيء المهجور ... المدمج في النفس الميلانكولية» والتهمة أو النواح؛ بل «الشكاوى توجه نحو الشيء الذي أدمج»[٨١]. فالجرح يظل مفتوحًـا، علمانيًّـا أو بعـد علمانـي. والجسـد يؤكل ويُمتـص منه الـدَّم حتى يجفّ، ويترك كأنه لم يُهضم[٨٢]. وتصف جوليا كريسـتينا الجسـد بأنه «قبر أو أنه الالتهام

(أ) بين الكلمتين الإنجليزيتين secular وsuckular جناس لفظي، يساوي بين العلمانية ومصّ الدماء. (المترجم)

(ب) بين الكلمتين الإنجليزيتين: محلفين Jury ويهود Jewry جناس لفظي. (المترجم)

بكامـل القـدرة». فهو ميت وحيّ، لكن دعِ الموتـى يدفنوا الموتى[٨٣]. «أم تجهلون أننا جميعًا من ليسـوع المسـيح اعتمادنا لَموته، فدُفِنا معه بالمعمودية للموت، حتى كمـا أُقيـم المسيح مـن الأمـوات، بمجـد الأب، هكذا نسـلك نحن أيضًا فـي جِدَّة الحياة؟» (أهل رومية ٦: ٣-٤). دُفِنا والموتى الآن يمشون. هل يجوز أن يكون في المسـيحية حـداد؟ هل القبـو، **القبر الخالي** ، حيـث يظل الميت حيًّـا، حيث نُبعث، وحيث يُحفظ الأحياء كأموات وقيام، يمكن أن يُفتح ليدخل النور والهواء؟ هل هذا ما فعله نيتشـه بالمسـيحية[٨٤]؟ هل فُتح القبر؟ فإن كان هذا ما جرى و«الميت فعلًا يجب أن يموت مرةً أخرى» -كما يقول ريكلز- «فهل يختلف الأمر الآن، بالحفاظ علـى الشـيء المفقود وإبقائه حيًّا»[٨٥] حيـن يجب أن يعيش الميت (الذي قام) مرةً أخـرى فعـلًا[٨٦]؟ حين يكتـب بولس أننا «حاملين في الجسـد كل حينٍ أمانة الرب يسـوع، لكي تظهر حياة يسـوع أيضًا في جسـدنا المائي» (٢ كورنثوس ٤: ٨-١٠). هـل هـذا حداد أم أنها الميلانكوليا؟ تأمر مينا فتقـول: «أريدك أن تقرأ صلاة الدفن، يجـب أن تقرأهـا عليَّ يومًـا ما»[٨٧]. فهل هذا يومها؟ أم أنه كل يوم؟ هل هذا تاريخ أم علـم نفـس جمعـي؟ يسـميه ريكلـز «سـمة مزدوجة تجمـع أكل البشـر إلى عدم الحـداد»[٨٨]. حاولت أن أتابـع النقاش أو أكرّره وأقول إنـه النزيف والميلانكوليا، جـرح ديـن مصاصـي الدمـاء المفتـوح، «السـهم الـذي في جنبٍ من مـات لأجل الإنسـان» الـذي لا غنـى عنه[٨٩]. يقول فريدريك كيتلر شـارحًا: هذا أقل ما يحدث «حيـن يبلغ شـخص قلب الظلام، فإنه يُقاد إلـى النقطة التي تصير فيها قوة الآخر أو الغريـب مفهومـة الشـفرة مثل استعمارهم، إن لـم تكـن قراءتها لا تُحْتمـل كقراءة الكتابة على اللَّحْم»[٩٠].

إن قراءتهـا لا تُحْتمـل، كمـا يوضـح جيورجيـو أغامبيـن أيضًـا، إذ يقـرأ ما قاله جيرشـوم شـولم عن «المخالب والأجنحة الحادة كالسكين» التي لدى مَلاك كلي Klee. وسـنحاول أن نتحمل هذا أيضًا. فلننظر إلى ملاك كلي مرةً أخرى: «الشـكل المزدوج للملاك» الذي يصفه شـولم بـ «الشيطاني»، ويصفـه أغامبين بـ «الحب»، «ليس سوى صورة واحدة تجمع بين السمات الملائكية الخالصة وخصال المخالب الشـيطانية». يقـول أغامبيـن إن «هـذه الصـورة ليسـت الشـيطان؛ بـل إيـروس[أ]

(أ) إله الحب عند الإغريق. (المترجم)

أو الشهوة. وطبقًا للنموذج الوصفي الذي نجده لأول مرة عند بلوتارك (حيث ينسب الأنياب والمخالب إلى إيروس) ... يمثل الحب على شكل ملاك مجنح له مخالب»[٩١]. ولننظر ثانية إلى ملاك كلي، إلى جناحيه، إلى أسنانه، أليس هذا شيطان النهار؟[٩٢] أم أنه يسقط عليه «ظل الشيء» فيصير شيطان منتصف الليل؟ يعلق أغامبين في موضع آخر على ملاك الميلانكوليا عند دورر Dürer، فيقول بوجود «رمز ثانوي أصيلَ يمسك بمفتاح الرمز الأكبر الذي يحويه[٩٣]، والرمز خفاش». لكن لماذا تتخذ هذه الإضافات الغريبة المشوهة دائمًا أشكالًا «تشبه الخفاش»[٩٤]؟ (والتداخل في الصور ينتج ازدواجًا وليس حركة). ولننظر ثانية في ملاك بنيامين نظرة متأنية. ليس طائرًا ولا طائرة. وليس خفاشًا أيضًا، لكن ملاك التاريخ ربما يكون خفاشًا، خفاشًا كبيرًا «يرفرف بطريقته الصامتة التي تشبه الأشباح باتجاه الغرب»[٩٥]. هذا نوع خاص من الخفافيش، فهو مليء بالحب، ويطلب الدَّم. فهو خفاشٌ مصاص دماء.

الفصل السادس

الليفاياثان[أ] ومضخّة الدَّم

أرى محيطًا شاسعًا مثل قلب يلعب

ينبض كل يوم بين انقباض وانبساط

يَرِد إليه المدد أنهارًا في العروق تفوق الحصر

وعند منبع أنهاره العريضة يتدفق المد الشرياني

«فرانسيس هوبكنسون»

مَن يمعن النظر في الدين المسيحي، سيظن أن الله شاء أن يبقيه في الظلام بعيدًا عن أفهامنا، ويجعله يتقلَّب مع حركات قلوبنا

«سان إيفرمون»

أنا أمثل القلب[ب]

«هيرمان ملفيل إلى ناثانيال هوثورن، حوالي يونيو ١٨٥١م»

أبدأ[١] باستحضار عنوان مألوف للمؤرخين وفلاسفة العلم -**الليفاياثان ومضخة الدَّم**- بغرض الإشارة إلى مناظرة أخرى غير التي جرت بين توماس هوبز وروبرت بويل، والتي فصلت العلم (مضخَّة الهواء) عن السياسة (الليفاياثان)[٢]، وأقصد النزاع الصريح أو «حرب القراءة الشرسة التي دارت رحاها بين ملفيل وهوبز[٣]. كان من شأن هذه المناظرة كشف وحدة نظام أكبر -نظام دوري- يقسم

(أ) الليفاياثان (في سفر أيوب : اللوياثان): كائن أسطوري يبدو أنه بين التمساح والثعبان، استخدمه هوبز عنوانًا لكتابه الشهير الذي يصف فيه مذهبه في العقد الاجتماعي. (المترجم)

(ب) لعل في هذا المقتبس إشارة إلى الجدل حول مركزية العقل مقابل القلب، حيث يؤيد ملفيل مركزية القلب. (المترجم)

ويفصـل بين مجالاتٍ وحقولٍ عدَّة وعبرها، ولا يمثل العلم والسياسـة سـوى جزء فيهـا[٤]، غير أن المناظرة نفسـها لم تحقِّق مـا يكفي من ذيوع. وتبدو المناظرة كأنها جـرت داخـل أحد هـذه المجـالات، وأحاطتهـا جدرانه الرقيقـة والفسـيحة في آنٍ واحـدٍ، وهـو «الأدب» تحديدًا. فقد تكشـفت داخل صفحات روايـة هيرمان ملفيل «**موبي ديك**» المحدودة بدفتين، لكن حدودها ليسـت محسومةً. وهكذا، فإن عبارة «الليفاياثـان ومضخَّـة الدَّم» تشـير إلى روايـة «**موبي ديك**»؛ لأنها تدفـع حركة دورة الـدَّم وتتتبَّعهـا، وهـو مد شـرياني وراء قـوة أنهار عريضة مـن هوبز إلـى ملفيل وما وراءهما[٥]. فالدَّم في مركز كتاب ملفيل «الشامل»، أي في **سويداء قلبه** (وربما في قلـب كتـاب هوبز أيضًا)، وهو كتاب لا يعبِّر «عن تجربة إنسـانية فحسـب، بل يقدِّم نفسـه بوصفه المكافئ المكتوب للكون»[٦]. وبدقَّة أشد، ففي الكتاب كله وفي كل صـوره وشـخوصه ونصوصـه ومناظراتـه التي تصورهـا أو تحيل إليهـا، أو تدمجها وتجتذبهـا، يندفـع الـدَّم ويـدور -فـي حركة مـدٍّ وجذرٍ- كمـا كان يـرى الطب قبل الحديث. والدَّم يوزع ويتوزع مصداقًا لمعانيه ووظائفه العديدة، فهو يرتحل ويروي كل الأجسـام والمجـالات التـي تُسْـتَحضر، نصيةً أو سياسـيةً، فسـيولوجيةً وعلميةً وتكنولوجيـةً وغيرهـا. والـدَّم حرفيًّا ومجازيًّا (لكـن هذا التمييز -مـرة أخرى- لن يتوقـف عـن **الذوبان**) يراق بين مجالات العلم والسياسـة والعِـرق والدين والأدب والاقتصـاد وغيرهـا وداخلهـا[٧]. يُصنع الدَّم ويعاد صنعه في **قـراءة جديدة جمعيَّة**.

موضوعنـا هو الليفاياثـان ومضخة الدَّم، هذا إن اكتفينا بتكرار حقيقة معروفة، وهي أن «**موبي ديك**» «تتحدى كل تصنيف» (أدرك القرَّاء الأُول هذا فوصفوا الكتاب بأنه «ليس مجرَّد حكاية مغامرات، بل فلسـفة حياة كاملة»، «ليس برواية ولا رومانسـة»، ففيـه «احتُقـرت واسـتبعدت كل القواعد التـي كان يُعتقد أنها تحكـم تأليف أعمال القَصص الخيالي»)[٨]، معنى ذلك إعادة استكشاف «موضوعات الشكل» و«الصلة بيـن الشـكل السـردي والسياسـة»[٩]، وكذلـك «النظريـة الأدبيـة والعلـم وفلسـفة العلم»[١٠]. يدفعنا موضوع الليفاياثان ومضخة الدَّم إلى رسم تضاريس خارطة غير منتظمة لهذه المجالات والحقول والأجسام[١١]، وإلى قراءة «**موبي ديك**» بوصفها عرضًا مدهشًـا ومركبًا مذهلًا لشـفرات منتشـرة وسلسـلة من الشـهادات عن الدَّم، بإيجاز، كتابة الدَّم بالدَّم، وهذا هو تجلي الهيماتوغرافيا (صورة الدَّم) الكامل.

لكنني سأبدأ فعلًا برابطٍ آخر بين مصطلحات عنواني، وهو في بنية لغوية مختلفة بعض الشيء يعبِّر في آنٍ واحدٍ عن مسار كل ما سيلي وخاتمته، لكل ما سيلي. الليفاياثان هو مضخة الدَّم -مثل الأنهار التي تجري من خلال الرواية- التيارات الوريدية التي تنساب. أقدم هذه الجملة ملخصًا لرواية «**موبي ديك**» ودليلًا على أهميتها، كما سيتكشَّف في صفحات هذا الفصل(١٢). وفي البداية، مقصود بالجملة إتاحة فرصة لترديد مقولة سي. إل. آر. جيمس C. L. R. James في عام ١٩٥٣م، إن هيرمان ملفيل هو «الشارح الذي لا يُبارى للعصر الذي نعيش فيه وماضيه وحاضره ومستقبله غير المؤكَّد»(١٣). بدأ العصر الذي نعيش فيه مع هوبز (هوبز مرة أخرى، فقد اقتبس منه في «مقتبسات» من رواية «**موبي ديك**»، لكن أثره وراء ذلك سيبدو مخفيًا، إن نجحنا في تجاهل العلامة التي رُسمت على اسم الليفاياثان نفسه). وهو عصر مسيحيٌّ إلى حدٍّ بعيد، إنه عصر الدَّم المسيحي، في دورانه وتوزيعه. أما في قراءتي، فإنني أرى أن ملفيل يرسم تاريخ المسيحية بوصفه تاريخ الدَّم. والعكس صحيح. فإن المسيحية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالدَّم، بحضور الدَّم الطاغي وتوزيعه في التقسيم الحديث للمجالات والميادين التي في دائرة نقاشنا حتى اللحظة، وهنا يكْمُن تفرُّد المسيحية وتكاملها. فكما أن «الطبيعة دائمًا مرادف للكتابة عند إيمرسون»، فإن الدَّم عند ملفيل مرادفٌ للتاريخ وللسياسة ولتدفق «الشعوب المسيحية وحركتها»، وهذا ما تعلنه رواية «**موبي ديك**» وتستجيب له وتمثله(١٤). قبل سنواتٍ قليلةٍ من فتح ملفيل «بوابات الفيضان العظيمة على عالم العجائب»، أي قبل وصفه «الآلاف فوق الآلاف من البشر الفانين في تهويمات المحيط» قبله، قدّم وصف أليكسيس توكفيل لهؤلاء الناس بلغة حمَّالة معانٍ وتنبؤية(١٥). كتب توكفيل وكأنه يعلِّق على الكتاب الذي لم يظهر بعد (وعلى التيارات القادمة)، يقول: «أرى أن الشعوب المسيحية في عصرنا تقدِّم مشهدًا مفزعًا. فإن الحركة التي تحملهم معها قوية بالفعل، لا يمكن وقفها لكنها ليست سريعةً بما يمنع تعديل مسارها». وبهذه الحركة السائلة الجاذبة واستجابة لها و«تحت ضغط نوع من الإرهاب الديني»، يدعو توكفيل إلى «علم سياسي جديد»(١٦). فما كان يراه «عالمًا جديدًا تمامًا»، كان يقتضي علمًا جديدًا وسياسة جديدة، وكذلك «أدبًا جديدًا» (أدبًا لو وضع في حدود «الأدب والدين» الضيقة

لوجب قراءته بعد حذف 'ليس' ووضع حرف العطف 'و' مكانها في الجملة التالية: «لإعادة بناء المناقشة على المستوى الهرمينوطيقي [التأويلي] وليس الدفاعي، الأنثروبولوجي وليس اللاهوتي، الإنساني الواسع وليس العَقدي الضيق»[١٧]. وهذا هو العالم، جديدًا أو ليس جديدًا، الذي يكتبه ملفيل في تصويره الدَّم. ومع تزايد وضوح (ودموية) وعد ووعيد ختام ذلك العالم الذي سيطول ويتسع، لم يكن بدٌّ من استمرار استكشاف الحدود الوطنية وتوسيعها وتجاوزها، أي قراءة رواية «**موبي ديك**» المتمركزة حول الولايات المتحدة، من منظور أقدم وأحدث في آن واحد؛ وذلك لأن «مدى هذه القصة الرائعة عن صيد الحوت الأبيض وطاقاتها الطاغية الفياضة تفيض على الحدود الوطنية والجمالية والتاريخية وتتجاوزها بقوة جبارة»[١٨]. وبقوة جبارة أيضًا «يتعارض هذا الكتاب مع نفسه كرواية ... إذ يسعى إلى اكتشاف عالمٍ موغلٍ في القدم، كُتب عنه كثيرًا، عالم البحار التي تتجاوز الزمن»، وهو عالم المسيحية القديم الجديد[١٩]. فالمسيحية بالتأكيد قديمة، لكن شكلها الجديد والحديث صار عالميًّا، تجاوز حدود الولايات المتحدة التي تستخدمها وتعززها كأنها جدران وأوعية توزيع شريانية غير منتظمة. يجبرنا ملفيل على النظر في هذا الشكل، وأن نتحدى الدوران والتيارات الكوكبية والقيود ومناطق النفوذ المنقسمة داخل الكومونولث [الجمهورية/ الدولة] المسيحية، كما يسميها هوبز عامدًا). ولهذا، فإن أحد كبار نقَّاد ملفيل يقول إنه عدو المسيح (المسيح الدجال) لذلك العصر المسيحي، أو على الأقل «كان لزامًا على ملفيل أن يكون المسيح الدجال أو عدو المسيح كما كان «آخاب»؛ لأن المسيحية أحاطت به كما تحيط بنا»[٢٠]. ولنا أخيرًا أن نقول إن ملفيل كان مثل نبي، وإنه مثل موسى آخر «كتب في **موبي ديك** سفر شريعة الدَّم»[٢١]، وقد وصفت صوفيا هاوثورن Sophia Hawthorne عقلة بدقَّة، إذ قالت إنه في حالة «وعي سائل».

وعلى أقل تقدير، فإن وضع رحلة إسماعيل لصيد الحيتان في «برنامج العناية الإلهية الأكبر» كنوع من «الفاصل والعزف المنفرد بين عرضين ووقائع أضخم كثيرًا» (رحلة وعرض يقول عنهما إسماعيل إن هدفهما كان طبيًّا دمويًّا (هيماتولوجيًّا) يسعيان إلى إزاحة المرارة وتنظيم الدوران). وعوضًا عن «المسدس والقذيفة»، وعن اتباع اختيار كاتو الذي يماثله في الدموية؛ إذ يلقي «بنفسه على سيفه» [١:١])،

مكَّـن ملفيل من تقديـم تصوُّر تنبؤي كوكبي (٧ :١)، فقد صار مثل هوبز «من أنبياء الليفاياثان»(٢٢). يتخيل ملفيل من أول الكتاب أن لافتة الإعلان عن الأحداث التي سيشرع إسماعيل في سردها «على الأرجح تقول شيئًا كالتالي»:

الانتخابات الكبرى للمنافسة على رئاسة الولايات المتحدة

رحلة صيد حيتان يرويها إسماعيل

معركة دموية في أفغانستان (٧ :١)

بهذا الإعلان الغريب -الدموي مرتين على الأقل- الذي يستخدم ويعيد طرح الدولة الحديثة والسياسة الأمريكية والاقتصاد العالمي وتدفق الدَّم، نجد أنفسنا قد بدأنا قراءة «**موبي ديك**». ومن ثَمَّ لن نفاجأ بالملحوظة التالية: الليفاياثان هو مضخة الـدَّم (مثـل جلجثـة القلـب)[أ]؛ لأن استخلاص زيت الحوت كما وضح تشـارلز أوسـلون هو أصـل عبارة «الـدَّم مقابل الزيت/ النفـط»(٢٣). فمنذ القرون الوسـطى الأوروبيـة إلـى فرض الهيمنة الأمريكيـة على صيد الحيتان في القرن الثامن عشـر، كان منهـا الزيـت مصـدر الضـوء ومنتجـات أخـرى لا تُحصـى، وهـو ما سبق، أي الحيتـان، مصدر الطاقة الذي استولى الآن على الأرض والبحر(٢٤). يرسـم ملفيل صورة مضيئة ومتدفقة لأمريكا، وهو بنفسه يقدم الوصف التالي: «هي أرض الزيت ... فالشوارع لا تسير باللبن ... لديهم مخازن زيت في كل بيت، ويسرفون كل ليلة في استهلاك شموع زيت حوت العنبر» (٦: ٣٢). بعد أن حفر إدوين دريك أول بئر نفـط محلـيّ فـي بنسلفانيا في عـام ١٨٥٩م، صـار التوازي بيـن السـائلين الثمينين واضحًا، فقال: «يشبع زيت الحوت رغبة البشر في الحصول على إنارة نظيفة جيدة ورخيصـة أكثـر من أي منتـج آخر»(٢٥). وبحلول منتصف القرن التاسـع عشـر، أي وقت أن كتب ملفيل رواية «**موبي ديك**»:

> تجـاوز الطلب على الإنارة الليلية الأربعة ملايين برميل من زيت الحوت التـي تنتجها كل عام مصافي نيوإنجلاند ونيويورك. ولذلك، فـإن مؤيدي دريرك في كونيتيكت أرسـلوه إلى وادي جدول الزيت/

(أ) هي الجمجمة بالآرامية، وهي الصخرة التي يقال إن يسوع صُلب عليها، وهي على شكل الجمجمة. (المترجم)

النفـط. أدرك الصحفيون ورجال الأعمال الصلة، فأطلق مفجرو أول بئـر نفط في مقاطعة فنانجو صيحـات انتصارٍ تماثل صيحات البحارة «ها هي تنفث» وصفًا للرذاذ الذي يصدر عن حوت عنبر ضخم. وفي عام ١٨٦١م، نشرت مجلة **فانيتي فير** [معرض الغرور] رسمًا كارتونيًّا يصـور الحيتـان فـي ملابس رسـمية يحضرون حفـلًا راقصًـا احتفالًا ببئـر نفـط دريـك ويقرعون الكـؤوس ابتهاجًـا بالتكنولوجيـا الحديثة التي أنقذتهم(٢٦).

وهكـذا تشـير عبـارة «الـدَّم مقابل النفـط» إلـى الصيـد والمطـاردة «الدمويِّيْن» و«الناريَّيْـن» -يقـول روبـرت زولنر(٢٧) إنه «مـن أفعال الإيمان المسـيحي»- وإلى «النـزاع الـذي لا ينطفـئ»، أو السـعي المحمـوم إلـى الدَّم الـذي يتشـاركه «صيادو الحيتـان ككيـان واحد» ويسـقطونه علـى الحوت: «نجـد بعض مؤلفـي الكتب من علماء الطبيعة يعلنون أن حوت العنبر شـرس شراسـة فوق العقل، حتى إنه لا ينفكُّ يتعطش لدم البشر» (٤١: ١٧٩- ٨١). لكنه في المحصلة دم الليفاياثان («يجب أن يمـوت موتًـا ويقتـل من أجـل إنارة الأعـراس البهيجة وغيرها من مسـرات البشـر، وكذلك إنارة الكنائس المجيدة التي تدعو إلى السـماح غير المشـروط من الجميع وللجميع» [٨١: ٤٥٧]، أو بصياغة «آخاب» الشـخصية التي لا تقل عالمية: «لهذا انطلقتم بسـفينتكم يا رجال! لتطاردوا الحوت الأبيض على جانب اليابسـة وفي كل أنحـاء الأرض حتـى يطلـق الـدَّم الأسـود» [٣٦: ١٦٣])(٢٨). وتشـير كذلـك إلـى «العمَّـال كفيضـان أنهار دم» البحارة والمنفييـن والمارقين، دم عمَّال وأرقاء لا عدد لهـم، تنتجـه وتصنعه قوى الرأسـمالية وصناعـة النفط/ الزيت المطلقـة حديثًا(٢٩). وبشـكل أعمَّ، كما بيَّن إدوارد كدافا بشـكل رائع، فإنها تشـير إلى الدَّم المسفوح من أجل عملية تخصيب هائلة للتربة الأمريكية «بأجسـاد أجنبية: البذور المستوردة من إنجلتـرا، السـماد المسـتورد مـن بيـرو وغيرها، أجسـاد ودماء شـعوب مـن أفريقيا وألمانيا وأيرلندا وبيرو والصين وغيرها؛ ستصير كلها جزءًا من الجسد 'الأمريكي' ... 'الدموع والدَّم' الأسـود الذي يغذي الأرض»(٣٠). وهنا، حتى عند الكتابة عن أمريكا، كان ملفيل دائمًا يفكر في العالم، وفي الجنس/ العِرق، أي في الدَّم. ولهذا

يقول مفسرًا: «لن تُراق قطرة دم أمريكية دون إراقة دم العالم كله ... دمنا دم الأمازون مكوَّن من ألف تيار نبيل، تتدفق كلها في مجرى واحد»[٣١]. ونجد مرةً أخرى إسماعيل يعبِّر تعبيرًا قويًّا عن هذا في «**موبي ديك**»، يخاطب عالمًا من المستهلكين الذين لا يرتوون أبدًا: «بالله عليكم، لا تسرفوا في استخدام مصابيحكم وشموعكم؛ فإن كل غالون تحرقونه يريق معه على الأقل قطرة من دم الإنسان» [٤٥: ٢٠٦].

حين بدأ ملفيل الكتابة (ولو أن هذه الأمور بدأت قبلها) كان الدَّم قد صار عنصرًا جوهريًّا من عناصر «الاقتصاد السياسي البحري» والأرضي[٣٢]. فالدَّم من بين كل العناصر يروي تاريخ الرأسمالية الصناعية كله. وهو كالمال بلا رائحة. وربما كان هذا تطورًا حديثًا ولا ينطبق بالضرورة على العالم كله، لكن في الحالة التي بين أيدينا، يبدو أنه ينطبق، حين يوجد الدَّم (أي الزيت/ النفط والمال والدَّم) داخل الحوت. فالحقيقة أن جنس الحيتان الحية والميتة، إن عوملت معاملة حسنة[أ]، ليست بمخلوقات كريهة الرائحة، ولا يُميز صيادو الحيتان [برائحة] كما ادعى أهل العصور الوسطى تمييز اليهودي من بين رفاقه بأنفه [٩٢: ٤١٠]. النفط/ الزيت مقابل الدَّم، والدَّم مقابل الزيت/ النفط، هذا أيضًا تاريخ العِرق والعنصرية[٣٣]. فالعِرق أفقٌ لا مهرب منه للاقتصاد السياسي ولقراءة سياسية لمفهوم «الليفاياثان»[٣٤] عند ملفيل، وكذلك الطبقة والنوع؛ فالطاقم كله من الرجال فقط على اختلاف مكانتهم والمناطق التي جاؤوا منها. سواء كنا ننظر في إبادة الأمريكيين الأصليين (المحفور والمرموز إليه في اسم السفينة بيكود Pequod وفي شخص آخاب نفسه كما يقول واي تشي ديموك)[٣٥]، أو في تاريخ الرقّ الطويل (وصوره وتمثيلاته العديدة في عمل ملفيل)، أو في الإمبريالية الأمريكية أو تحولات الرأسمالية (وهي من أوجه عدة لبّ رواية «**موبي ديك**»)، فمن المستحيل تجاهل أن «دقَّة [ملفيل] الغريبة [فيما يخص] الدينامية السياسية في عصره تحكمها مسألة العِرق»[٣٦]. والمقصود أن ملفيل نظر في قلب أمريكا في «مسألة العِرق»[٣٧]. فما حقيقة الحوت موبي ديك؟ إجابة دي. إتش. لورانس D. H. Lawrence صريحة ويستحيل

(أ) في طرق الصيد والتخزين والتصنيع. (المترجم)

تجاهلها: «هو أعمق كائن ذي دم في الجنس الأبيض. هو أعمق غور في طبيعتنا الدموية»[٣٨]. وبناءً على هذه الفكرة، وعلى قدر متزايد من الأعمال النقدية المخصَّصة لهذه القضايا، أرى من المهم النظر في عواقبها واسعة النطاق، وتحديدًا أن الدَّم يتجاوز، أو أن الدَّم يتوزع، أي يدور في جسد الليفاياثان كله، أي خلال عدد ضخم من المجالات التي يمكن أن توصف بالطبيعية والسياسية (واللاهوتية والاقتصادية والطبية وما إلى ذلك). تروي مضخة الدَّم وتشكِّل «صورة المجتمع في **موبي ديك**»، أي تشكيل المجتمع مهما كانت طبيعته، في المخيلة السياسية[٣٩]. ولهذا يلحق ملفيل اهتمامه بالاقتصاد والعِرق باهتمام بأهمية التشريح (وعدد الأجساد وأجزاء الجسد)، فيشرح ويفصل أعضاء «الذات البدنية» والعالم عمومًا («تفصل **موبي ديك** أجسادًا ممسوخة لتفحصها وتعرف مما تُصنع ... [فهي] تفصل العالم الخارجي الذي يرمز إليه الحوت، على رجاء أن تستطيع الذات أن تأخذ العالم بطريقة سحرية في جسمها، كنتيجة لعملية الفصل،، بعد أن تجزئه تجزئة كافية)[٤٠]. ويعيد ملفيل بهذا ضمَّ التوازيات بين الجسد الجمعي أو الجماهيري (ولا شكَّ أنه ضخم) والجسد الفردي، على طريقة هوبز، ومن قبله القديس بولس[٤١]. إن جسد الحوت يشرح حرفيًا في رواية «**موبي ديك**»، وفي مواضع أخرى، يشرح النص «الجسم البشري مباشرة»[٤٢]. تنشغل الرواية أساسًا بمسألة الميلاد والبنوة والقرابة (طبيًا أو عرقيًا أو غير ذلك)، فهي «تحول فكرة العائلة إلى فكرة حكاية رمزية وتوسعها لتضم طاقم السفينة بكويد»[٤٣]. ونكتفي الآن بالقول إن جملة «الليفاياثان هو مضخَّة الدَّم» بعد هوبز ومع ملفيل، ليست مجرَّد تجديد لمجاز الجسد السياسي بوصفه موقع عمليات فكر طبي أو في إطار الطب ولا لإحياء الطب نموذجًا لعلم السياسة. بل للبحث في الإضافة -أو التكملة- التي يمثلها الدَّم أو يأتي بها، أي في وظيفة حضور الدَّم ودورانه، وفي تشكيل الاقتصاد والسياسة والفرد والمجتمع وطنيًا أو عرقيًا أو عائليًا.

تروي **موبي ديك** وتصف -وأكرّر أن هذا إسهام ملفيل الفريد- حضور الدَّم الطاغي في كل مجال. صارت عناصر هذه القصة واضحةً على الأقل منذ أشار هوبز إلى «تكوّن دم الكومنولث» (حيث يظهر الدَّم مغذيًا لتدفق المال والتجارة

خلال الدولة) وفي أوضح صوره منذ ظهور كتاب «**الليفاياثان ومضخّة الدّم**»، أي منذ أن قدّم ستيفن شابين وسيمون شافر Steven Shapin and Simon Schaffer وصفًا دقيقًا في هذا الكتاب الشهير للمناظرة التي أشرت إليها سابقًا، والتي وضعت توماس هوبز في مواجهة روبرت بويل Robert Boyle[٤٤]. استخدمت هذه المناظرة كلَّ الموارد المتاحة لثقافة في حالة تدفُّق، فأبرزت من بين المجالات التي عرضناها إلى الآن المجال العلمي في عزلته وتحولاته. لكنني أرى -حتى في هذا السياق- شيئًا في «تدفُّق دم العلم» -يرتبط ارتباطًا جوهريًا بـ«صيد الليفاياثان»- لم يلق الاهتمام الكافي[٤٥]. على الأقل فيما يخص الدّم «نفسه»، الحرفي والمجازي (وإسالة كليهما). ولننظر -كما شرعنا- في الدَّم الذي يتدفَّق ويدور منذ صديق هوبز وراعيه وليام هارفي وصولًا إلى هيرمان ملفيل وما وراءهم. ولعل دورة الدَّم -اكتشاف هارفي- هي ما يربط هوبز بملفيل، والليفاياثان بـ«إنجيل علم الحيتان»، أو الحيتانيات[٤٦]، أكثر من أي شيء آخر. والمعروف أن هارفي لم ينجح في التدليل الكامل على دوران الدَّم في كتابه «**في حركة القلب**» الصادر عام ١٦٢٨م، لكنه نجح في إثبات أن القلب مضخَّة، وأن تلك «العُمد اللاحمة والأربطة النسيجية» التي داخل القلب تشبه الترتيب الدقيق المعقَّد للحبال في سفينة، فيمسك بالقلب من كل جانب إذ ينقبض، وبذلك تمكنه من اكتساب القوة والكفاءة لدفع شحنة الدَّم من حجراته»[٤٧]. وبعد نشر كتاب هارفي وانتشاره وقبوله السريع الواسع، نشأت أسئلة جوهرية أخرى ستكون لها أهمية ممتدَّة في تاريخ العلم (وخصوصًا الطب والتشريح)، وكذلك في تاريخ «الحياة التجريبية المتواصلة والانقسام بين العلم والسياسة»[٤٨]. والحقيقة أن «إجابة هذه الأسئلة والاستجابة المباشرة لاكتشاف هارفي هو ما مكَّن بويل وهوك من تطوير مضخَّة الهواء المضغوط»[٤٩]. وهكذا، سبقت مضخَّة الدَّم مضخَّة الهواء.

كان هارفي عالم تشريح، وكذلك كان تلاميذه وتابعوه، بالمعنى الحرفي للتشريح (وبالمعنى الفسيولوجي في أحيان كثيرة)[٥٠]. وقد صارت «طريقته في التشريح ... الإجراء النموذجي لحلِّ المشكلات الفسيولوجية. وقد صار هذا الدافع التجريبي، الذي عززته قيم المذهب التجريبي المستقاة من الكيمياء ومن

كتابات بيكون، الموضوع المنهجي السائد في إعادة بناء الفسيولوجيا»[٥١]. وقد سلك مسلكه بويل الذي طوَّر وشركاؤه المنهج التجريبي، و«نشروا بقوة نموذج هارفي الذي يعتمد على التشريح المتكرر بلا نهاية بوصفه الطريقَ الوحيد الأكيد إلى فهم آليات التنفُّس»[٥٢]. وقد فعل هوبز هذا؛ إذ أكَّد في افتتاحية كتابه عن **الجسم** أن:

> علم جسم **الإنسان**، وهو أنفع جزء في علمنا الطبيعي، اكتُشف لأول مرة بفضل الفطنة المثيرة للإعجاب لدى ابن بلدنا الدكتور هارفي، كبير أطباء الملك جيمس والملك تشارلز، في كتابيه «**حركة الدَّم**» و«**نشأة المخلوقات الحيَّة**»، وهو الإنسان الوحيد الذي أعرفه، الذي -بلا حسد- أنشأ مذهبًا جديدًا في حياته[٥٣].

كانت نظرية هوبز في الأجسام عمومًا ونظريته في الطبيعة الإنسانية والمبادئ النفسية التي أقامها عليها «ميتافيزيقية في المقام الأول»، لكنها نشأت عن «ميتافيزيقيته المادية المدمجة مع بعض أفكار وليام هارفي البيولوجية»[٥٤]. وهكذا، فإن تدفُّق دم العلم يمكن أن يقال حرفيًّا إنه يجري في الأوعية الدموية **لكل** جسم وخلالها. وينطبق هذا على أغلب العلوم، لكننا نعلم كذلك أنه ينطبق على علم السياسة خصوصًا، وعلى مفهوم «**العلم المدني**» *scientia civilis*[٥٥] عند هوبز. بمعنى أنه ينطبق على الليفاياثان الكتاب والشخصية؛ لأن «الإنسان الاصطناعي يظل شبيهًا بالطبيعي الذي تتلقى أوردته الدَّم من أجزاء الجسم العديدة وتحمله إلى القلب، وهناك يكتسب الحيوية، فالقلب يرسله عبر الشرايين مرة أخرى لينعش كل أعضاء الجسم ويمكِّنها من الحركة»[٥٦]. لم يتحوَّل هوبز إلى مبدأ مركزية القلب كليًّا، رغم أن بعض المعلقين يرون أنه «فاق هارفي صاحب المذهب فيما منح القلب من أولوية. فقد كان يعدُّ القلب العضو المسيطر، ليس على الجسم وحده بل على الإنسان كله». وكان يرى أن القلب «نبعُ كل حاسة»[٥٧]. والأهم من هذا، فإن ما أولاه هوبز القلب من أهمية وتقديمه المتحمس لصورة الدَّم في الجسد السياسي جعل له دورًا رئيسًا في ترسيخ إنجاز هارفي في الفكر السياسي وما وراءه. وهكذا -وربما لهذا- تحوَّل الليفاياثان إلى مضخَّة الدَّم.

وعلى أثر هوبز وهارفي تأتي رواية «**موبي ديك**» التي يكثف بها ملفيل ويلخص ويعلم نتيجة هذه المعرفة. فالرواية «تمزج خطاب عالم الطبيعة بخطاب السيادة السياسية» بمعرفة طبية ولاهوتية وسياسية في آنٍ واحدٍ[٥٨]. ومن كل هذه الطرق وأكثر، فإن «**موبي ديك**» هيماتولوجية (تختصُّ بالدَّم).

تصل مضخَّة الدَّم بين هوبز وملفيل وهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم ملفيل؛ ومن ثَمَّ فهي لا تنفصم عن سياسة ملفيل. وبرغم قلَّة ما قيل عن إعادة طرح هوبز في ملفيل («هو ليفاياثان وحيد، وليس من نوع هوبز. أم أنه كذلك؟». كان ذلك سؤال دي. إتش لورانس النافذ)، فمن الصعب التقليل من أهمية شخصية الليفاياثان، حيث تظهر وتعاود الظهور في «**موبي ديك**»[٥٩]. إن مكانة ملفيل في تاريخ العلم، مشاركته في إنشاء علم أنساب شعبي لعلم التشريح، يتتبع ويتجاوز الأجسام (الحيتان والناس والحيوان والسياسة) التي شُرحت من هارفي إلى بويل، ومن جون هنتر إلى كتاب بالي Paley «**اللاهوت الطبيعي**» (لكليهما نُقُول في «المقتبسات» "Extracts")، وصولًا إلى تطور علم التشريح ونشأة مهنة الطب الرسمية (وعدد كبير من معاهد الطب وجامعاته)، مرورًا «بحشد من الأجساد الميتة» في أمريكا القرن التاسع عشر[٦٠]. وإن دَيْن ملفيل لتاريخ العلم وإسهامه فيه ومحاولته الكتابة «وكأنه سيشمل دائرة العلوم برمتها» (٤٥٦: ١٠٤)، أمرٌ واضحٌ في عمله كله[٦١]. وكأن المناهج والنظريات «بشمول متنامٍ متدرج مثير للإعجاب» قد «أُلقيت في نار حكاية رمزية حتى لم يبقَ منها شيء سوى قلب إنساني هو مصدر كل شيء»[٦٢]. وإن وضعي الدَّم في (وبوصفه) قلب علم ملفيل، لا يعني أنني أعتقد بأهمية تخصُّ الطب والتشريح فقط بوصفهما علمين مميزين (برغم أن أهمية هذين العلمين والمبحثين وتطورهما الهائل وانتشارهما بعد هارفي، لا سيما في الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر، أمر مفروغ منه، كما يعلم كل من يقرأ «**موبي ديك**»). بل إنني مستمرٌّ في تتبُّع ملفيل إذ يبيِّن كيف **يحكم** الدَّم مبادئ الاقتصاد الخاصَّة في تدفُّقه وتوزعه وخلالهما («الدَّم مقابل النفط/ الزيت») والتكنولوجيا والصناعة والعلم (ويشمل الطب ولا يقتصر عليه) والسياسة («قدر كبير من سياستنا فسيولوجية» كما يقول إيمرسون)[٦٣]. وستسنح الفرصة لنقول

-مرةً أخرى- إن الدَّم أيضًا يحكم مفهوم القرابة (لا سيما داخل حدود خطاب الأنثروبولوجيا الناشئ وعلم الأعراق ودراسات القرابة وراء هذه الحدود). بإيجاز، فإن الدَّم بوصفه «الشاهد على إزاحة الإنساني للاهوتي، أي حلول مركز سلطة مرئي (ومن ثَمَّ يمكن مقاومته) محل فعل ما آخر غير مرئي، ومن ثَمَّ لا يمكن مقاومته تقريبًا، قد «عزز قدرته الإيجابية على تحقيق الإجماع ودوره الحاكم ووظيفته»[٦٤]. ويتضح لاحقًا أن الدَّم يحكم كتابة ملفيل أيضًا؛ لأن الليفاياثان هو النص (١٠٤: ٤٥٥)، وانظر أيضًا (٣٢: ١٣٤- ١٤٥)[٦٥]. ولنا أن نواصل بالطبع تسمية هذا الشيء «أدبًا»، بشرط تجاهل ما قاله نورثروب فراي Northrop Frye، وهو أن ملفيل وعددًا قليلًا من الكتَّاب لا يكتبون أدبًا فحسب، وأن ما يكتب هو بالتأكيد «شكل آخر من القصص». ولا ينقص من قدر ملفيل الأدبي أن يوصف بأنه كاتب في **علم التشريح**[٦٦]. فهذا هو «كتابه الشامل»، أو على الأقل الكتاب الذي نظر فيه وكأنه يرى «كتابين ... يؤلفان ... الكتاب الأكبر، وهو الأفضل مطلقًا [وهو] لنفسه فقط. أي إن ما به من أنواع التوق الغائرة في النفس تشرب دمه، والكتاب الثاني مداده الحبر»[٦٧]. يكتب ملفيل **الليفاياثان** ولا يكتبه. يصف سي. إل. آر. جيمس هذا فيقول إنه «يسطر بطريقة علمية صارمة تشريحًا علميًا **لليفاياثان**. وملفيل مثل هوبز «لا يستشرف عمل العلماء فحسب، بل هو نفسه عالم بالعلاقات الإنسانية»[٦٨]. وهو يكتب -كما يقول تشارلز أوسن محتفيًا به- «كتاب شريعة الدَّم»، أي إن الدَّم أخيرًا يحكم لاهوت ملفيل أيضًا. ولا أقصد بهذا -كما فعل الكثيرون- مجرَّد تكرار مقولة إن علاقة أعمال ملفيل كلها بالمسيحية علاقة غنيّة متغيّرة مضطربة (وبغيرها من الديانات بقدر أقل كثيرًا). فإن المسيحية هي خلاصة المنطق الذي يكشفه ملفيل ويعرفه، والذي يوصل ويخصِّص تدفق الدَّم بوصفه عنصرها الأساسي خلال المجالات والميادين التي ذكرتها حتى الآن (العلم والتكنولوجيا والاقتصاد والصناعة والسياسة والأدب). فإن القصد من جملة «الليفاياثان هو مضخَّة الدَّم» تقديم صياغة شديدة الاختصار تعبِّر عن «**موبي ديك**» بوصفها تشريحًا للمسيحية وتوزيع تدفُّق دمها. وهي بالأحرى توضِّح أن ملفيل يكتب الكتاب الوحيد الذي يرسم صورةً صادقةً للمسيحية بوصفها تاريخ الدَّم، وقد قلت إن ملفيل يكتب تصويرًا للدَّم. والليفاياثان هو النصُّ، هو مضخَّة الدَّم.

> في أغلب حيوانات اليابسة صمامات معيَّنة أو سدود في كثيرٍ من أوردتها، وحين يحدث جرح فإن الدَّم يوقف بدرجة معيَّنة فورًا في اتجاهاتٍ معيَّنة. وليس هذا حال الحوت، فإحدى خصائصه هي أن أوعيته الدموية كلها خالية الصمامات، فإذا اخترقه شيء صغير مثل رأس حربة يحدث نزيف قاتل فورًا في منظومة شرايينه يقال إن حياته تنصبُّ منه في تيارات متواصلة. لكن حجم دمه ضخم، ومنابعه الداخلية عديدة بعيدة، حتى إنه يظل ينزف وينزف لمدة طويلة، كما أن نهرًا يفيض في وسط جفاف؛ لأن منبعه في عيون وآبار جوفية في تلال نائية غير منظورة (٨١: ٣٥٧).

ماذا يُفهم من ازدواج المنبع -الحوت والكتاب، الدَّم والمسيحية- بشأن التدفق الذي لا ينتهي الموصوف هنا؟ كيف نقرأ الدَّم والإحالات الكريستولوجية [إلى جسد المسيح] الحاضرة في هذا المقطع (السدود «نوبات الفيضان» والاختراق وتدفق الدَّم الذي لا ينتهي من منبع الحياة وغيرها) وماذا عن المساواة الأكبر والمتواصلة بين المسيحية والدَّم؟ وأين الأرض المقدَّسة أو البحر المقدَّس، الذي تقع فيه العيون والتلال النائية غير المنظورة؟ أكرر أن خط سردية «**موبي ديك**» المطوف الطويل، أي «تدفقها السردي»، يقدّم مسارًا إرشاديًّا واضحًا، دليلًا تعليميًّا (مسيحيًّا) لما بدأنا تعلُّمه وقراءته فعلًا. ألسنا جميعًا مثل كويكويج في رحلة صيد الحيتان «مدفوعين برغبة عميقة في التعلُّم وسط المسيحيين» (١٢: ٥٦)؟ ألسنا مرتبطين بصلات دمٍ قديمة وجديدة؟ ألا ندرك معه «أنه عالم متبادل متصل النَّسَب في كل الآفاق» (١٣: ٦٢)؟ فإن كان كذلك، ألم يبدأ منحنى تعلُّمنا بالفعل في نقلنا من موقع آكلي لحوم البشر إلى مسيحيين[٦٩]؟ فلنتخذ سفينة صيد حيتان لنا كلية في جامعة ييل أو هارفارد! (٢٤: ١١٢). «ألم يتحوَّل شاؤول الطرطوسي[أ] عن عدم الإيمان نتيجة فزعة مماثلة؟» (٤٥: ٢٠٧). فنحن أيضًا «نحن آكلي لحوم البشر، يجب أن نساعد هؤلاء المسيحيين» (١٣: ٦٢). بوصفنا أعضاءً في «أول كنيسة أبرشية (جمعية) ... الكنيسة الكاثوليكية القديمة نفسها التي ننتمي إليها أنا وأنت

(أ) أي بولس الرسول. (المترجم)

وكابتن بليغ هناك وكويكويج هنا، وكلنا، وكل من كان له أُم وكل نفس فينا، أول اجتماع كنسي لهذا العالم العابد، كلنا ننتمي إلى هذا ... وفي هذا نضمُّ أيدينا جميعًا» (١٨ : ٨٧-٨٨). ولذلك يجب أن نكتسب علمًا جديدًا - «أناجيل هذا القرن» عند ملفيل وإسهامه في تاريخ الدَّم. ينبغي أن نسعى إلى فهمٍ أعمق لما يمكن أن يعني (أو يكون) أي العلم، وأين «مدارسه ومعلموه» (٨٨: ٣٩١- ٣٩٤). «أؤكد لكم أن النقلة عنيفة من معلّم إلى بحّار، وتقتضي عملية استخلاص بالغليان...» (٦ :١).

المدُّ الأحمر

المفارقة حاضرة في تسمية الشخصيتين الرئيستين (وهما حاملا التفسير لأغلب قرّاء الكتاب) بأسماء كتابية لرجلين يعيشان ويموتان بعلامة الجفاف القاسية، أي الغياب القاسي للسوائل الحيوية. نتذكَّر أن لعنة إيليا على آخاب المسن هي «لن يكون طل ولا مطر في هذه السنين إلّا بكلمتي»، ولقد تحقَّقت اللعنة فورًا («لم يكن في الأرض مطر»)[٧٠]. ويأتي المطر إلى آخاب (يقول إيليا لخادمه قبل أن يعيده إلى آخاب «انظر صوب البحر»)[٧١]، لكن إيليا، وحيدًا مثل أيوب وشهوده («وحدي تركت»[٧٢]) يلقي لعنة أخرى على آخاب، الملك الشرير الذي سرق كَرْمة نابوت وحياته. هكذا قال الرب: في المكان الذي لعقت فيه الكلاب دم نابوت تلعق الكلاب دمك أنت أيضًا» (سفر الملوك ١ ١٩: ٢١). و«هكذا مات الملك» و«لعقت الكلاب دمه واغتسلت البغايا في الماء الملون بدمه»[٧٣]. إسماعيل نقيض آخاب -آخاب، العربي- ابن أَمَة (ومن ليس عبدًا؟ حسب سؤال إسماعيل الشهير)، ويتيم أبدي ضائع في البرية بلا ماء[٧٤]. تبرز المفارقة القوة الإحالية في الاسمين، والإشارة الضمنية إلى الأراضي الموعودة والتلال والصحاري البعيدة - «الصحراء الأمريكية الكبرى» (٤ :١)، وكذلك تلال الأرض المقدَّسة التي تستحضرها «أغنية كابتن ببيلاد الحلوة» («الحقول الحلوة التي وراء الفيضان الصاعد، تقف مكسوَّة بخضرة حيَّة، كذلك وقفت أرض كنعان القديمة لليهود بينما يجري بينهما نهر الأردن [٢٢: ١٠٤]). إنه «آخاب، العربي» فعلًا. يجذب هذا كله انتباهنا إلى السائل الذي يروي الآن المشهد والشخصيات

وصفحات الكتاب. ومرة أخرى، «كما يفيض النهر في وسط جفاف؛ لأن منبعه في عيون وآبار جوفية في تلال نائية غير منظورة»، فإن آخاب وإسماعيل محاطان بسائل لا نهاية له، وتنمو تشوهاتهما في بحار من الدَّم (٨١: ٣٥٧، ٥٥: ٢٦٣).

سنحت لنا فرصة لنرى مباشرة أن البحر يرتبط بعلاقة مع (وبوصفه) فضاءً للحرب الدموية من منظور هوبز، وهي حرب الجميع ضد الجميع، والعنصر الأول في الارتباط بين عوالم إنسانية وحيوانية وما بينهما. وكما يوضح كارل شميت، وملفيل قبله، فإن الحرب والتجارة شريعة البحر[٧٥]. وهذا شأن قانوني، قانون البحر وما وراءه، فإن «أسس التشريع الإنساني» -كما يشرح إسماعيل تفصيلًا- أو «هيكل القانون ... يقف على عمودين فقط»: السمكة الممسوكة، والسمكة الطليقة (٨٩: ٣٩٧). أولًا السمك الممسوك، وهو شهادة على ما يحدث عندما تكون الحيازة كل القانون، وهي شهادة دموية لأن «أربطة وأرواح رقيق الأرض الروس عبيد الجمهورية» وآخر نأمة في الأرملة عند «المالك المفترس» و«وبيغون Woebegone المسكين المفلس» وأسرته التي تموت جوعًا، والمال «مائة ألف كاملة ذهبًا» - استولى عليها كبير أساقفة سيفسول (إنقاذ الأرواح) من «عمال قُصمت ظهورهم، وكل «المدن والبيوت الموروثة» التي يقال إنها تخصُّ دوق دوندر، وأكثر من هذا. ثم تأتي السمكة الطليقة التي تحكي أكثر مما نحتاج أن نعرف عن القانون الوطني والدولي والغزو والمستعمرات والحيازة الاقتصادية - وصيد الليفاياثان:

> ماذا كانت أمريكا في عام ١٤٩٢م سوى سمكة طليقة، غرس فيها كولومبوس العلمَ الإسباني إشارةً إلى منحها إلى سيده وسيدته الملكيَّيْن؟ ماذا كانت بولندا بالنسبة إلى القيصر؟ ماذا كانت اليونان بالنسبة إلى الأتراك؟ ماذا كانت الهند بالنسبة إلى إنجلترا؟ وأخيرًا، ماذا ستكون المكسيك بالنسبة إلى الولايات المتحدة؟ كلها أسماك طليقة وما حقوق الإنسان وحريات العالم سوى سمك طليق، وما عقول الرجال وآراؤهم سوى سمكة طليقة، وما مبدأ المعتقد الديني فيهم سوى أسماك طليقة، وما أفكار المفكرين بالنسبة إلى الخطباء

المفوهين المدعين المحتالين سوى سمك طليق، وما الكرة الأرضية كلها سوى سمك طليق، وما أنت أيها القارئ سوى سمكة طليقة وسمكة ممسوكة أيضًا» (٨٩: ٣٩٨)(٧٦).

الليفاياثان هو مضخَّة الدَّم. هو شريعة البحر، سفر شريعة الدَّم. فيه -مع اعتبار أن هذا الكتاب مؤرخ مع أمريكا ومثلها- نقرأ تاريخ الدَّم، وكيف بدأ الدَّم يتدفَّق بطريقة جديدة تجعله يتداخل مع القانون والسياسة والاقتصاد والدين والعلم والأدب(٧٧). هذا ما نتعلَّمه من رواية «**موبي ديك**»، وليس من «مطاردات الصيد الدموية» التي يصفها الكتاب. ونتعلَّمه من البحر من جاذبيته الغريبة الخطيرة وسيادته وقوة جذبه المغناطيسية -وهي صفات تطغى على شخصية آخاب نفسه- للحشود «تلو الحشود». يظهر البحر، بحر هوبز، مرات ومرات، وحدة الحوت الشائع وغير الشائع، ووحدة الكومنولث/ المجتمع. ففيه تتجمَّع الحشود، يأتون إلى الماء، و«هنا يتحدون جميعًا. قل لي هل الخاصية المغناطيسية لإبر البوصلة في كل هذه السفن تجذبهم إلى هناك ... بها سحر؟»، وبها أيضًا صورة، مرسومة أو متخيلة، مصنوعة ومصطنعة، لاهوتية وتنسُّكية («وكأن ناسكًا وصليبًا بداخلها» [١: ٤])، روح أو شبح، «إنها صورة طيف الحياة الذي لا يمسك، وهذا مفتاح الأمر كله» (١: ٥). لا عجب أن إسماعيل هنا، وهو واعٍ تشريحيًّا دائمًا، يذكر جسده الطبيعي؛ لأنه «شديد الوعي برئتي» (١:٥). لكننا سنرى كذلك أن البحر -أو على الأقل البحارة- يأخذوننا **بعيدًا** عن عالم هوبز، ويقدمون شيئًا كالوعد ببنية بديلة من نوع مختلف، لم تزل في حالة انصهار أو ذوبان، والمزيد من التفاصيل التشريحية. التشريح المختلف، يطرح نوعًا من الرابطة الاجتماعية مختلفًا، نوعًا من أخوة الدَّم مختلفة، بعيدًا على كل حال عن عالمٍ لم يفتأ يوصف بلغة هوبز. يقول لنا إسماعيل إن مع كويكويج على الأقل «بدأت أدرك مشاعر غريبة. شعرت بالانصهار داخلي. لم يعُد قلبي المشقوق ويدي الحانقة يوجهان إلى العالم المستذئب» (١٠: ٥١). فالآن العالم في البحر، أو بالأحرى العالم **هو** البحر. والبحر في كل مكان مثل خالقه، العالم سفينة تجري في رحلة ولا تكتمل الرحلة (٨: ٤٠).

هذا «درس» الأب مابل المبكِّر «المفعم بالمعاني»، الذي تعلَّمه أيضًا من البحر،

مـن النبي المتردِّد يونس. ونحن أيضًا «نشـعر بالأمواج العالية تغمرنا نحاول إقناعه بالنزول إلى قاع البحر المليء بالأعشـاب، الأعشـاب البحرية، وحولنا وَحْل البحر كله» (٩: ٤٢). العالم هو البحر، ولهذا كانت محاولة يونس محاولة عقيمة، حيث «حـاول تـرك العالم كله فـرارًا من الله» (٩: ٤٣). يونس، وهـو رمز لنا جميعًا، يجد نفسـه «علـى أكبر عظام المحيط» فـي «البرد القارس وظلمتـه» (٩: ٤٧). ربما كان البحـر مختلفًـا عن البرّ (فيمَ يختلف البحر عـن البر، هل ما يعدُّ معجزة في أحدهما لا يعدُّ معجزة في الآخر؟»[٥٨: ٢٧٣]). لكنه ليس أقلَّ دموية، ليس أقلَّ «شراسة/ أو استذئابًا»، ولا يخرج عن رؤية هوبز لبقية العالم، ولعله يزيد عليها. «فليس البحرَ عدوًّا لدودًا للإنسـان الغريب فوقه فحسـب، بل هو أيضًا شـيطان شـرير مع من هم منه، أشرُّ من الفارسي الذي قتل ضيوفه، فلا يبقي على حياة المخلوقات التي ولدها بنفسه» (٥٨: ٢٧٤). البحر مأدبة مقدَّسة للقروش، «جزء من المشكلة العالمية في كل شـيء» (٦٤: ٢٩٣). ولهذا وجب أن تسـمع القروش موعظة من الشيخ المسن «فليس» الطاهي(٦٤: ٢٩٤- ٢٩٧) . يؤدي البحر دور المضيف لـ «مجزرة قروش» (٦٦: ٣٠١- ٣٠٢)، فهو نفسـه «نمرة متوحشـة»، حيوان قاسٍ ينقلب على صغاره، وهو صورة القوة المطلقة -الحكم بلا أحكام مقيدة- بكل سـطوته واعتباطيته. «لا رحمة ولا قوة غير قوته تسيطر عليه. فهو يلهث ويمخر مثل جواد حرب مَوتور فَقَد فارسـه. هكذا يطغى المحيط الذي بلا سيدٍ على الأرض» (٥٨: ٢٧٤). العالم في البحر، **محكوم به**، تسـكنه «أفظع المخلوقات» و«أشدُّ القبائل غلظة» (٥٨: ٢٧٤). «تندفـع القـروش إلى الدَّم الجديـد الذي يُراق من الحيتان المقتولـة، وينهلون بنهمٍ مـن كل جـرح جديد» (٧٣: ٣٢٤)، وكأن الحقيقة المجربة الحاضرة ليسـت كافية، «فنجـد بعـض مؤلفي كتب علم الطبيعـة ... يعلنون أن حوت العنبر ليس وبالًا على كل مخلوقٍ غيره في البحر فحسب، بل إن شراسته فوق العقل، وإنه في تعطُّش دائم لدم البشـر» (٤١: ١٨١). الرأي لا بأس به، لكن السـكَّان الأصليين يتركون أشـياء كثيرة تُشـتهى. لا شـكَّ أن «سـكَّان البحر الأصليين قد تلقوا مشـاعرَ غير اجتماعية ومنفِّـرة إلـى أقصى حد»، وأن «أفظـع الكوارث الأخلاقية علـى الإطلاق قد حلَّت دائمًا وأبدًا وبلا تمييز بعشـرات وبمئات الآلاف ممَّن ركبوا الماء». وبصرف النظر عن تباهي الإنسان الأجوف «بعلمه ومهارته»، فإن «البحر سيهينه ويقتله دائمًا وأبدًا

حتى قيام الساعة». هذا هو «فزع البحر الكامل»، سواء أُدرك أو أُقر به أم لا (٥٨: ٢٧٣). و«لننظر مرةً أخرى في صفة أكل لحوم البشر العامَّة في البحر، كل هذه المخلوقات تفترس بعضها بعضًا، وتخوض حربًا أبدية منذ بدأ العالم» (٥٨: ٢٧٤). فكيف «خاضت الليفاياثانات (الحيتان) الجبارة وأسماك أبي سيف والقروش المحيط الغائر الأعماق وجابت أغواره، هذه هي أفكار البحر القوي القاتل المضطرب» (١٣٢: ٥٤٢). وفي النهاية، فإن البحر -«قلب النمر الذي يلهث تحت جلد المحيط»، «هذا المخلب المخملي الذي يخفي نابًا لا يرحم» (١١٤: ٤٩١)- هو الذي سيصلب آخاب، البطل المنبوذ «القديس بالإمكان»، أو على الأقل «نوع من البطل الديني»، الهوبزي إلى أقصى درجة على كل حال -والكريستولوجي (المسيحي) حتى النخاع- من بين قادة العالم[٧٨]. «أدخلي مساميرك أيتها الأمواج، أدخليها حتى تغيب رؤوسها» (١٣٥: ٥٦٧).

توضح سيادة البحر أن مشكلة الحكم أو القيادة، أي الحكم والموافقة، أي السياسة بإيجاز (ديمقراطية أو غيرها) التي كانت تشغل تفكير ملفيل (كما شغلت هوبز قبله وغيره بأعداد لا تُحصى)، لا يمكن أن تقتصر على شخصية آخاب. «الليفاياثان هو مضخَّة الدَّم» تعني هنا فهمًا للسياسة يضمُّ حتمًا علاقة الإنسان بالبحر تبدأ (وتنتهي) بآخاب نفسه[٧٩]. ويجب كذلك أن تضمَّ علاقات الرجال فيما بينهم، والمخلوقات والقبائل التي قرأنا عنها منذ قليل، والتأملات الطويلة في طبيعة الروابط التي تربط بين الحاكم والمحكوم. فلدينا الرئاسة الأمريكية -بكل تنافساتها- ولدينا نظريات إسماعيل، التي سنعود إليها لاحقًا. ثم السفينة، «هذا الفكّ العظيم المفترس الذي يعبّر عن التوحّش الذي وراء المسيحية، الذي لا يسع المتوحشين أنفسهم تمثُّله»، ولا عجب رغم هذا أنها تحمل اسم إحدى قبائلهم المُبادة[٨٠]. تمثل السفينة صورةً للمجتمع الإنساني (وبالتأكيد للدَّم والعنف، وكذلك للدولة، وفي نهاية الأمر للعالم)، وهي مركزية كالقلب الذي يُشبه بها. والسفينة مثل الحوت، مثل الليفاياثان، مجال «اقتصادات قوة متفجرة - بآليات المجال والصراعات العِرقية وأشكال الاستعلاء القومي وأدوار الجنسين وتحيزاتها وأشكال القلق الرهابي، وعمليات إنفاذ القانون الوحشية وثنائيات الأضداد بين العمل والفراغ والتقسيمات الفرعية التراتبية وتوزيعات الفضاء/ المكان، وجدلية

رأس المال والعمَّال بأشكالها المتعدِّدة كلها واحتمال التمرُّد القائم دائمًا»[٨١]. ثم لدينا «الدَّم في مواجهة النار!» (١١٩: ٥٠٧) - آخاب.

وأنا، إذ أنظر في شخصية آخاب نفسها (وكل «شخصية» تبدأ بالبحر) وحدها، فإنني لا أقصد مَحو شبكة العلاقات الحتمية التي تعرّفه، وغيرها من الأشياء. بل أقصد العكس، فالدَّم دليلي **والجهاز الدوري** للسياسة هو ما يهمني، وإننا لنجد أوصافه ورموزه في كل مكانٍ في «**موبي ديك**». إن صورة الدَّم عند ملفيل، التي يدين بها إلى هوبز وبويل وهارفي ولتراثهم المتنازع عليه، لا تقتصر بحالٍ على السياسة، ولا على آخاب (رغم أن ملفيل يكاد يقول إنها مقصورةٌ على المسيحية). «يحمل عقل آخاب الدموية» (٣١: ١٣٣) أكثر من أيِّ شخص آخر، أكثر من هاملت، وأكثر من أيِّ شيء آخر («المَلِكُ شيء»). ولعله في هذا لا يختلف عن قادة السفن (أو «ملوك البحار»)، الحكَّام الذين لا يُنازعون، ولا يختلف كثيرًا على الأقل عن القبطان بيلداد والقبطان بيليج مالكَي السفينة بيكويد. ومن الغريب حقًّا أن ما يجمع بينهما وبين آخاب لا يرتبط بصفات القيادة بقدر ما يرتبط بالدَّم. أو إن كان ثَمَّ اختلاف فلكونه مسيحيًّا من تلك «الطائفة» من المسيحيين الذين استقروا في نانتوكت، أي الكويكريين (لكن «ملفيل لا يضع حدودًا طائفية دقيقة» كما أن «كل الطوائف في الولايات المتحدة هي داخل الوحدة المسيحية الكبرى وأخلاق المسيحية واحدة في كل مكان» كما يقول توكفيل)[٨٢]. وحتى اليوم، يقول إسماعيل -بقدرٍ كبيرٍ من المفارقة الساخرة- إن أهل الجزيرة «عمومًا لم يزل لديهم قدر غير معتاد من طبائع الكوكريين الفريدة، لم تتغيَّر إلَّا أحيانًا ونادرًا بأشياء وبعناصر غريبة ومختلفة» (١٦: ٧٣). لا نرى هنا جوهرانية، وحتى التعميمات لا تطلق دون تحفظات أو بلا مسحة مفارقة ساخرة. ورغم أننا ينبغي أن نتأنَّى حتى نفهم آخاب فهمًا أفضل، فإننا لا يجب أن نتجاهل التلميحات والإشارات التي تُقدّم في هذه اللحظة من الكتاب تحديدًا، والتي تشير إلى شخصيته الدموية:

> فبعض هؤلاء الكويكريين من أشد البحارة وصيادي الحيتان دموية، فهم كويكريون مقاتلون، كويكريون يحملون ثأرًا. ومنهم من يحمل أسماءً كتابية (وهذه سمة فريدة لهم على الجزيرة)، وهم منذ

> الطفولـة يتشـربون لغـة الكويكريين القديمـة الدراميـة المتعالية، وإن حياتهـم المفعمـة بالمغامرة والجسـارة (وهذه سـمة فريـدة لهم على الجزيـرة)، وهـم منـذ الطفولـة يتشـربون لغـة الكويكرييـن القديمـة الدرامية المتعالية، وإن حياتهم المفعمة بالمغامرة والجسارة، التي لا حدَّ لهـا، قد امتزجت امتزاجًا غريبًا بهـذه الخصائص التي لم تتقادم، وكذلـك بألف ملمح جرأة في الشـخصية يداني شـخصية ملك بحار إسـكندنافي أو رومانـي وثنـي تتغنَّى به الأشـعار. وعندمـا تتَّحد هذه الصفات في رجلٍ له قوة طبيعية فائقة وعقل متكامل وقلب غليظ ... فإن هذا الرجل يتفرَّد وسط تعداد أمة كاملة، وكأنه مخلوق أسطوريٌّ صِيغ من تراجيديات سامية (١٦: ٧٣).

وفي حضور صور (وأسـماء) كتابية وثأر الـدَّم و«لغة راقية متوترة» تفيض على شـخصية (تتشربها) «ممتزجة» امتزاجًا غريبًا بقبائل المحاربين القديمة واستحضار التراجيديـات التـي تمـزق تمزيقًا رجالًا أشـدَّ قوة، فإن السـيادة الهوبزيـة (الطبيعية والاصطناعيـة فـي آن) ترتبـط ارتباطًا حتميًّـا «بتعداد أمة كاملة»[٨٣]. ولا شـكَّ «إنه آخـاب، يـا ولد، وآخاب القديم كما تعرف كان ملـكًا متوجًا!»، وكان حاكمًا بغيضًا شـريرًا بـلا شـكّ (وكأن ثَمَّ نوعًـا آخر) - والـكلاب «ألم تلعق دمـه؟» (١٦: ٧٩)، فالـدَّم إذن فـي كل مكان. حتى «حربة آخاب أراقـت دمًا أقدم من حراب الفراعين» (١٠٤: ٤٥٧). وحيـن يَقْتـل الحوت (إن قَتَل الحوت)، فإنه «سيسـدّ دمه كما يُغلق طحان سدّ الماء في وجه التيار» (١٣٤: ٥٥٦).

ومـن المفارقـة أن وقـف تدفُّق (الدَّم أو غيره من السـوائل) أمرٌ يدرك آخاب أنه عاجزٌ عنه أو غير راغبٍ فيه عندما يُكشـف «تسـرب كبير» ربما نتج عن كسـر بعض براميـل الزيت، يأمر آخاب: «دعوه يتسـرب»، ويواصل فرض موقفه وتوكيد العجز عـن الاحتفـاظ بالسـوائل وهـو مـا يهلـك بدنـه[٨٤]. فهـو يقـول: «أنـا نفسـي مليء بالثقوب».

> نعم ثقوب تُسـرِّب من ثقوب تُسـرِّب، ليست فقط مليئة بالبراميل التي تُسـرِّب، بل إنها في سـفينة مثقوبة تُسـرِّب، وهذه مصيبة أكبر من

> مصيبة بكويد، أيها الرجل. لكنني لا أكفّ عن إيقاف تسريبي. ومن يستطيع أن يجد التسريب في السفينة التي تبلغ حمولتها الأعماق، وكيف للأمل أن يوقفه، إن وجده في عاصفة الحياة المدوية؟ (١٠٩: ٤٧٤).

يحكم آخاب، ويريد أن يهيمن، على جهاز دوري وعلى جسد متحدٍ ولو غير محكم «طبقًا لأعراف التسامي الميكانيكي الآلي»[٨٥]، بأطرافه الاصطناعية (فهو يقول للنجار الذي سيشرع في صنع ساقه العاجية: «أمسك. فإنني سأطلب إنسانًا كاملًا على نسق مرغوب»، ويشتكي من «ساقه القديمة المفقودة، أقصد التي من لحم ودم، ألا تستطيع أن تزيح آدم القديم هذا؟» [١٠٨: ٤٧٠- ٧١]) وأعضائه الدامية («الطاقم، أيها الرجل، الطاقم! أليسوا متوحدين مع آخاب، في أمر الحوت هذا؟» [٣٦: ١٦٤])[٨٦]. فهو جسدهم الطبيعي والاصطناعي، وهو جسدهم السياسي والسري (الديني). وكلهم واحدٌ فيه «تلقى عيونهم الشرسة عينية كما تتلاقى عيون ذئاب البراري قانية الحمرة بعين قائدهم قبل أن يسرع إلى مكانه على رأسهم» (٣٦: ١٦٥). فهو يجمعهم ويوحدهم، وهو الإنسان الطبيعي والاصطناعي، وهو مبدأ عضوية جماعتهم والطرد منها، والنظام والفوضى في آن، فهو يقيّدهم ويحرّرهم من كل رابطة وأية رابطة «أخلاقية أو قانونية» («كان آخاب الآن واعيًا كل الوعي بأنه ... طرح نفسه على نحو غير مباشر للتعرض لتهمة اغتصاب السلطة التي لا رد لها وبأمان تام، أخلاقي وقانوني، فإن كان طاقمه وهُم في حالة الحرمان من كل سلطة بيدهم أن يرفضوا طاعته بعدها، وأن ينتزعوا منه القيادة» [٤٦: ٢١٣])، فما الذي يربطهم به مع هذا؟ ماذا إن لم تكن «المطاردة الدموية»، إن لم يكن الدَّم نفسه؟ وهو يسألهم: «هل ستعطونني دمًا يكفي لتغطية هذا النصل؟» (١١٣: ٤٨٩). ولدَى آخاب ما يشار إليه بعبارة «دم معمودي»، وقد كان ملكًا عليهم وكاهنًا منذ زمن، وقد شدَّ وثاقهم في «رابطة لا تنفصم» (٣٦: ١٦٦). لأنهم يشربون («اشرب ومرّر!») من إبريق ثقيل الشحنة[٨٧]. وهم يشربون بالفعل! يشربون عصير الحياة؛ لأن «حياة مترعة كهذه تبتلع وتزول» (٣٦: ١٦٥). ومثلما يخاطب البابا الأعظم «كرادلته الطيبين»، فإن

آخاب «أترع تجاويف الحراب»، وأوصى بـ «كؤوس القتل» و«المياه النارية» لكنيسة جماعته المخلصة التي لا تنفصم. وهكذا، «ختم العهد» وهم يقسمون قسمه ويختمون عهده: «اشربوا أيها الرجال واقسموا» (ومن هذا، «قسمنا الفظيع» سيحاول إسماعيل أن يغسل يديه. يقول إسماعيل مثل بيلاطس: «غسلت يدي وقلبي منه»؛ إذ يستحضر النبيذ المستخلص من «كروم ناضجة تمامًا»، ويستخدم «ذلك العنبر (زيت العنبر) المستخلص من جسد الحوت [٩٤: ٤١٦ وانظر أيضًا ٤١: ١٧٩]). «وكأنهم نبيذ عتيق صُنع من جديد»، فصاروا واحدًا معه «تجمَّعت قلوبهم في آنية واحدة» (١٣٤: ٥٥٦-٥٧).

> كانوا رجلًا واحدًا لا ثلاثين رجلًا. ومثل السفينة الواحدة التي تحملهم جميعًا، رغم أنها مصنوعة من أشياء مختلفة -خشب السنديان والمابل والأرز والحديد والزفت والتيل- تداخلت كلها في هيكلٍ واحدٍ محسوسٍ يجري في طريقه متوازن، ويوجهه صالب سفينة واحد، ومع كل خصائص الطاقم الفردية، فإن شجاعة هذا الرجل وخوفه وذنبه وانعدام شعوره بالذنب، كلها أمور اندمجت في وحدانية، وتوجَّهت كلها إلى ذلك الهدف المميت الذي توجَّه إليه سيدهم الأوحد، وصالب سفينتهم، آخاب (١٣٤: ٥٥٧).

آخاب سيكون إلى الأبد آخاب، إنسان ... إنه آخاب - جزء جسده» (١٣٤: ٥٦١). و«الجميع آخاب» أيضًا (٩٩: ٤٣١). فهو بالنسبة إليهم الكومنولث المسيحي، ورأس وقلب الليفاياثان الذي يمثلونه ويطاردونه. ويدرك آخاب هذا تمامًا؛ إذ يخاطبهم كالتالي: «لستم رجالًا آخرين، بل أنتم أذرعي وسيقاني، فأطيعون» (١٣٥: ٥٦٨). هم آخاب، وهو أيضًا آخاب، الذي «يدمج الطاقم في جسدٍ سياسيٍّ مجيدٍ كأنه المسيح»[٨٨]، «والذي وقف أمامهم والصليب في وجهه»(٢٨: ١٢٤) . أو كما يقول هو بإيجاز وبلاغة في إحدى صياغاته الناجحة والذائعة التي تمثل شعار الكتاب[٨٩]: «أنا لا أعمدك باسم الآب، بل باسم الشيطان» (١١٣: ٤٨٩).

علم الحيتان التطبيقي
(المعاناة من أجل العلم)[٩٠]

إن كان الدَّم يحكم العلاقات السياسية بين آخاب والبحر ولا يستنفدها، وبين آخاب والطاقم، ومن عدَّة أوجه آخاب ونفسه، فمن الطبيعي أن يدور كذلك بين آخاب وإسماعيل. ولا يضع هذا علاقتهما في بُعدٍ بديلٍ. فلا مجال منفصلًا أو مميزًا مفتوحًا أو مرسومًا داخل العالم الاجتماعي والسياسي الأكبر الذي ننظر فيه، لكنه يعيدنا إلى العلم، وهو ليس بمجالٍ منفصل، ولو من منظور مختلف. وهنا أيضًا تظل السفينة «المختبر» الذي تعمل فيه «اقتصادات القوة المتفجرة»، وهو عمل فصل، ثم وصل، في جهاز دوري[٩١]. فآخاب باحث عالم مثل إسماعيل، فهو أيضًا «أخذ على عاتقه التعامل مع هذا الليفاياثان». فهو أيضًا بوسعه أن يدَّعي: «يجدر بي أن أثبت أنني مستغرق استغراقًا كاملًا في هذا الأمر، فلا أغفل عن أدنى جزء مكون لدمه وأتبع أقصى امتداد لأمعائه» (١٠٤: ٤٥٥). معنى هذا أن آخاب وإسماعيل كليهما يطلبان الدَّم. لكن إسماعيل هو من يعبِّر فورًا عن رغبته في نظرة علمية أفضل، على الأمور الروحية على الأقل، رغم أن التشريح (وعلم الدَّم) سيقتضي قدرًا كبيرًا من اهتمامهما المشترك. ليست هذه حكاية رمزية عن الكهف وظلاله[أ]، لكنها لم تزل عن العلم، عن معرفة الشمس، وإن غامت وراء سوائل كثيرة، وهي حكاية رمزية عن المحار. «أعتقد أننا حين ننظر في الأمور الروحيَّة نشبه المحار إلى حدٍّ بعيد؛ إذ ننظر إلى الشمس من خلال الماء ونظن أن الماء السميك هو أرفع طبقات الهواء» (٧: ٣٧). فإن إسماعيل مستعدٌّ -مثل آخاب- للتبرع ببعض أعضائه، بل جسده، للعلم وللتضحية بحياته من أجل فهم أفضل لـ «مسألة الحياة والموت»؛ فإن إسماعيل يقول -وهو يكشف عن عظامه ويثنيها- ها هو جسدي «فليأخذه من شاء، أقول خذوه فهو ليس أنا» (٧: ٣٧). يتَّسق هذا مع ما سمَّاه ديفيد إف. نوبل «دين التكنولوجيا»، وتحديدًا مع التطورات التي مرَّ بها العلم الأمريكي في زمن ملفيل[٩٢]. كان مصطلح «عالِم» في عام ١٨٤٠م حديثَ السَّك،

(أ) الإشارة هنا إلى الاستعارة أو الصورة الأفلاطونية. (المترجم)

بـل إن كلمـة «علـم» science نفسـها «كانـت أقرب إلى اسـتحضار نوعٍ مـن النظام الذهنـي، أو ملكـة أو خاصيـة مـن خصائـص العقـل البشـري»[93]. وبِحلـول عـام ١٨٤٥م، اتخذ مجتمع العلماء الناشئ -ما سمته ربيكا هيرتزيغ Rebecca Herzig بدقَّة «جسد العلم المتخيل»- نيوإنجلاند مركزًا، و«فاقت بوسطن كلَّ مدن الولايات المتحـدة فـي أعداد العلماء المقيمين فيها»، بينمـا «كان تأثير مراكز المنطقة العلمية فـي شكل البحث وطبيعته في الأطراف غير متناسبٍ مع حجمهـا، وهذا الحال لم يـزل قائمًـا إلى اليـوم»[94]. لم تكن القيمـة الأخلاقية الجديـدة («المعاناة من أجل العلم») قد ظهرت بكاملها، فقد كان كلُّ شيء وقتها بدايات، وكأن آخاب وإسماعيل من نماذجه الأولى، فهما من أوائل شهداء القضية. ولعل آخاب وإسماعيل والطاقم أيضًا يودون طرح السـؤال التالي: «هل بتر أصابع اليد أو القدم سـيدفع تقدُّم العلم، أم أن هـذه الجهـود عقيمـة وسـتؤدي إلى الهـلاك؟»[95]. يقول سـتاب للطاقم: «لا تبقوا لظهوركم عظامًا، وعَضّوا على سكاكينكم حتى تنكسر. هذا كل ما في الأمر»، ثـم يقـول: «هوّنـوا الأمر على أنفسـكم، لمَ لا تهونـون الأمر على أنفسـكم فتعملوا حتـى تنفجر منكـم الأكبـاد والرئـات؟» [٤٨ : ٢٢٣]. وهـذه كذلك مسـألة اتفاق وإجماع وعهد (نسبية) -مسألة تشريحية- من النوع الذي طرحه العلماء والباحثون، أو طرحـه مرشـدٌ فـي مدرسـة ابتدائيـة أو ثانويـة مُنهك شـاحب («القلب والجسـد والمـخ») أو معاون لمسـاعد أمين مكتبـة (xv, xvii). يصف بعـض الكتَّاب العمل العلمي بأنه علاقة تعاقدية تقايض فيه أجزاء من الذات (المعدة والأيدي والأفكار) مؤقتًـا مقابـل عوائـد مفترضة لا تقـلُّ قيمةً إن لم تـزد. ويصف آخـرون عملية تخلٍّ عمديـة، مبدأ مصادرة يقصد به إبعاد أنفسـهم عن ذهنيـة 'الجماهير' التراكمية[96]. ولا عجـب أن تسـتثير صورة الباحث أحيانًا «تصورًا لجسـد الذكـر الأبيض بوصفه آلة، أو مجموعة أجزاء يحلُّ بعضها محلَّ بعض، وتقبل التفكيك وإعادة التركيب». أمـا «تصنيـف أعمالـه بأنهـا جنون أو مثيـرة للإعجـاب أو منحطة أو مسـتنيرة، فأمرٌ يرتبـط بالموقـف ويعتمد على العلاقـة المتغيرة دائمًـا بين الذات والعلـم»[97]. لم يغفل عن هذه النقطة النقَّاد الذين أحدثوا عملية إحياء لأعمال ملفيل في عشرينيات القـرن العشـرين، والذين جعلـوا من «**موبي ديك**» مخططًا أساسـيًّا للعيش في عالمٍ يتَّجـه بوتيـرة صاعدة إلى الآلية والرتابة والبيروقراطيـة، ولقد كالوا المديح للقبطان

آخاب، وهو اختيار غريب نظرًا لما انتهت إليه رواية «**موبي ديك**»[٩٨]. ولعلنا نفهم هذا الاختيار إذا فهمنا أن العالِم الذي يؤدي دور البطل يربح وإن خسر. ولكن أمل آخاب في العلم يخيب، ومن الصعب تصديق أنه يستخدم المصطلح بدلالته المعاصرة («ملعون أيها العلم، ما أنت سوى لعبة غرور»). وبالأحرى، فإن آخاب يتمرَّد على النموذج المعرفي للحكاية الرمزية الأفلاطونية، أي الشمس («وملعونة كل الأشياء التي توجه عيون البشر نحو السماء التي تجفف حيويتها الدائمة كيانه، كما ذبلت هذه العيون القديمة بضوئك أيتها الشمس!» (١١٨: ٥٠١)). معروف أن آخاب يبقى على إيمانه بالمعرفة والعلم والتكنولوجيا، ويتمسَّك بما يعرفه عن النار والبرق ونفسه قبل كل شيء (١١٩: ٢٠٢). فإن كِبره هو كبر العلم القتَّال[٩٩]. فهو -بحقٍّ- صورة من «بروميثوس» (٤٤: ٢٠٢).

رغم إبرازي لأهمية الدَّم، فأنا لا أقصد التقليل من ثراء الخطابات العلمية الحاضرة في نصِّ ملفيل. إن كميات الدَّم التي تتدفَّق في النصِّ كلِّه كمياتٌ ضخمة -وهل من سائل يعجز عن أن يُستخدم ليرمز إلى الدَّم؟- لكن استدلالي ليس كميًّا. الدَّم يدور في كل جزء، ويتخلَّل خطاب العلم (وكل شيء) يرثه ملفيل من أسلافه بداية من هوبز وآرائه في «السيولة المطلقة»[١٠٠]، وفي تشريحات هارفي وبويل وأعمالهما. كل هذا في زمنٍ كان التشريح يتحوَّل فيه سريعًا إلى **النموذج المعرفي** لكل المشروعات الفلسفية، ومن ثَمَّ ينعكس على كل فروع المعرفة والنشاط الفني[١٠١]. وإن تكرار جملة «الليفاياثان هو مضخَّة الدَّم» في هذا السياق، لا يشير هنا إلى الآثار المتراكمة لتاريخ دمٍ يعبر صفحات رواية «**موبي ديك**»، بل المقصود النظر في مدى توزيعه وآليات حركة دورانه خلال أجسادٍ ومجالاتٍ عديدة، يتعرض تكاملها لاختبار، ويُسال حرفيًّا تحت هجوم أمواجه.

يغطي علم ملفيل مدًى من المجالات واسعًا، التشريح أولها. فهو علم الدَّم، أو بعبارة أقل رقَّة: تكنولوجيا القصابة (الجزارة)[١٠٢]. يقرُّ إسماعيل إذ يعلق على مهنة صيد الحيتان: «مهنتنا تشبه عمل القصابة ... وعندما ننخرط فيها تحيطنا كل ألوان التلوث. نحن قصابون، هكذا نحن حقًّا. لكنَّ القادة العسكريين الذين يجتمع العالم على تكريمهم قصابون أيضًا، قصابون من الطراز الأول» (٢٤: ١٠٩).

يقارن إسماعيل صيد الحيتان بالحرب (وطبعًا بالجزارة)، وبهذا فهو لا يبرز الإخلاص لسفكِ الدَّم الذي تتشاركه المهنتان (كلاهما صيد دمويٌّ «في المحصلة النهائية»)، بل إنه يدعو إلى عالمية العلاقة بين عملية صيد الحيتان والحرب، وإلى دلالة هذه العلاقة عالميًا في تلك الحقبة. «هذه هي الحياة، الحياة نفسها، ونحن «الفانون» الذين بعد كدحٍ وكبَدٍ استخلصناه من كتلة هذا العالم الهائلة بذرته الصغيرة القيّمة[أ]. وبعد جهدٍ جهيدٍ وصبر، طهّرنا أنفسنا من أدران دنسه، وتعلّمنا أن نعيش هنا في أوعية قربان الروح الطاهرة» (٩٨: ٤٢٩). في آخر الأمر: «كلنا قتلة في البر والبحر، لا فرق بين بونابرت وسمكة قرش» (٣٢: ١٤٣). المشروع مشروع الحياة، الحياة الفانية («هذا قتل الإنسان»، الحياة بكل روعة فدائها وتطهرها. «كل بحار قصَّاب. ربما خلتنا نقدّم لآلهة البحر عشرة آلاف ثور أحمر» (٧٦: ٣٠٣)). والدلالة العالمية لصيد الحيتان لاهوتية أيضًا، وصيد الحيتان نوع من العبادة. فمن يسعه نسيان «أوراق الكتاب المقدَّس»، تلك القطع المفرومة من دهن الحوت التي تُلقى في آنية الغلي، «سريعة سرعة أوراق آتية من مكتب خطيب استغرقه الحماس»؟ من يسعه نسيان الفرَّام «المرشح لمنصب رئيس أساقفة» هذا «الصبي في منصب البابا» (٩٥: ٤٢٠)؟ لكن علم الحيتان التطبيقي علم أيضًا. فبعد أن وصف إسماعيل المهنة بعمل القصَّابين، وتحديدًا «نزع جسد الليفاياثان»، فإنه يعيد وصف المهنة من زاوية أرقى تقترب من مكانة مهنة الطب. وهو هنا يتحدَّث عن «قطع رأس حوت العنبر»، أي -كما يقول- «عمل تشريحي علمي ضخم، يفخر به جراحو الحيتان، ولهم في ذلك حقّ» (٧٠: ٣١٠). إن الانتماء إلى مجتمع بحارة صيد الحيتان معناه عدم الانتساب إلى سلسال نسبٍ مشترك، بل الانتساب إلى سلسال أرستقراطي («لديهم ما هو خير من الدَّم الملكي» [٢٤: ١١]). وفي هذا يتشارك صيادو الحيتان تميزًا دمويًا («سقط على الفتحة التي تنثر الدَّم مثل حوت» [٥٤: ٢٤٨])، مثل الحوت، وهو نفسه مميز ومتميز ومختلف عن كل الأسماك (معروف أن إسماعيل يرفض رأي لينايوس أن الحيتان في الحقيقة ليست أسماكًا؛ لأن هذا «يطرد الحيتان من المياه» (٣٢: ١٣٦)، فما الاختلاف؟ «الرئتان والدَّم الحار، بينما كل الأسماك لا رئة لها ودمها بارد» (٣٢: ١٣٧)، فإن دم الحوت -مثل دم صياد

(أ) كلمة sperm تعني المني، وتعني أيضًا حوت العنبر. (المترجم)

الحيتـان- موضـع تفـرُّد وتميُّز وعلامة شـرف مشـتركة. ربما كان الـدَّم هو محل ما يتعلَّق بمشروع صيد الحيتان. فهو يدور داخل البحارة والحيتان وبينهم. يروي الدَّم مشروع «علم الحيتان التطبيقي» كله.

أنظمة القرابة
(جماليات الحُمرة في «موبي ديك»)

لعلم ملفيل مجالٌ علميٌّ آخر يبقينا داخل عالم التشريح وعلم الدَّم، ويعيدنا إلى فهـمِ أشـدَّ صراحـةً لسياسـة ملفيل، وهـو بالطبع علم الأعـراق. يـرى صامويل أوتر Samuel Otter أن إسماعيل هو العالم الأكبر هنا. فهو الذي «يواجه أجسام الآخرين الغريبة والمغوية، وينضمُّ إلى البحث العرقي الإثنوغرافي»(١٠٣). ينقسم التشريح هنا بين علمِ الأعراق (الإثنولوجيا) وعلمِ فراسـة الدماغ و(ملامح الوجه). و«بينما يبدو غريبًا أن ينتقل هذا النقاش من تشريح الإنسان إلى تشريح الحوت، فهي نقلة يفعلها ملفيـل مـرارًا في **موبي ديك**»(١٠٤). في هذا السـياق بُعْد آخـر ذو صلة بعلم الأعراق مذكور صراحةً أيضًا في الكتاب. وهو جزء من الذخيرة الأدبية والبحثية والقصصية التي كانت تنتشـر انتشـارًا سـريعًا وواسـعًا في ذلك الزمـن، وكانت جـزءًا من تراث طويـل فـي الكتابة العلمية والخيال الاستشـراقيَّيْن(١٠٥). وأنا أشـير تحديـدًا إلى فقه اللغة، ذلك العلم الكريم الذي يتحدَّى به إسماعيل مستمعيه في سابقة قراءة -قراءة الأجساد البشرية والحيوانية والنصية- هو تحدٍّ علميٌّ وأدبيٌّ أيضًا:

> فكَّ شـامبليون شـفرة الرمـوز الهيروغليفية المُجعـدة على حجر جرانيت. ولا يوجد شـامبليون لفكِّ شـفرة مصر الخاصَّة بكل إنسـان ووجه كل إنسـان. فإن الفراسـة، كأي علم إنساني آخر، مجرَّد حكاية خرافيـة عابـرة. فـإن لم يسـتطع السـير وليامز جونـز، الـذي كان يقرأ بثلاثين لغةً، أن يقرأ وجه أبسـط فـلاح بمعانيه الأعمق الأدق، فكيف لإسـماعيل غير المتعلـم أن يقرأ الكلدانية الرهيبـة في حاجبَي حوت العنبـر؟ وأنا أضـع هذين الحاجبين أمامكم. فاقرؤوهما إن اسـتطعتم (٧٩: ٣٤٧).

هكـذا يـردِّد إسـماعيل -وهو يراجـع- التحدي الماثـل لقراءة جسـد كل كائنٍ ووجهـه كمـا يقـرأ المرء نصًّـا قديمًـا[١٠٦]. في ذلك الزمـن، كان فقه اللغـة تحديدًا يشـارك في محاولة قراءة اللغة بوصفها عِرقًا. لكن ربما كان لويس هنري مورغان، وهو قريب من التشريح، هو من خطى خطواتٍ أبعد في إعادة صياغة علم الأعراق بوصفـه «اسـتمرارًا لفقـه اللغـة بوسـائل أخـرى»[١٠٧]. كان مورغان مـن روَّاد علم الإنسـان (الأنثروبولوجيا)، وكان بصدد ابتداع علم القرابة الذي يقال إنه ربما صنع علم الأعراق وأبطله، ومن المفارقات أنه رسخ اللغة التي نعرف أنها لم تزل تحكم فهمنا للقرابة، أي لغة الدَّم.

لا شـكَّ أن ملفيل يعتنق فكرةً غريبةً منتشـرةً ويقاومها في آنٍ واحد، وقد لاقت الآن قبولًا كاملًا، وهي فكرة أن القرابة والنَّسَب يعتمدان على الدَّم، وأن القرابة دم والـدَّم قرابـة[١٠٨]. ومن ثَمَّ فأنا لا أقصد أنه يعارض علم زمانه، وبما أنه مكَّننا حتى الآن مـن النظـر في طرق دوران الدَّم داخل الأجسـاد والمجالات التي تصنع العالم أو تسكنه (الكتاب والسفينة والبحر من جانب، والسياسة والعلم والاقتصاد وغيرها مـن جانـب آخر) وكيـف يحكم الـدَّم لغته، فإن ملفيـل يوجهنا إلى إعـادة النظر في وظيفة لغة الدَّم الغريبة التي تشيع في مفاهيم القرابة الشائعة. وفي غضون عقودٍ من ظهـور كتابـه صِيغت هذه المفاهيم علميًّا (وشـعبيًّا)، واسـتقرت فـي عمل مورغان الـذي فتـح آفاقًا جديدة. فقد وسَّـع حـدود فقه اللغة، ورأى أن الثقافة نفسـها تملك «منطـق الدوران النقي»[١٠٩]. فقد اهتـمَّ بأنظمة القرابة الدورية، وهي أنظمة يصدق عليها تقليد قديم لكنه ليس عالميًّا، وقد سمَّاه **أنظمة قرابة الدَّم وصلة العائلة البشرية**، وهـذا عنـوان تحفته التي ظهرت في عام ١٨٧١م. ففي هذا الكتاب، وهو ثمرة أكثر من عشرين عامًا من البحث والتأليف (بدأ العمل باستخدام أنظمة إروكوا Iroquois التصنيفية في أربعينيات القرن التاسـع عشر)، كان مورغان يسعى إلى إثبات صمود هذه الأنظمة و«استقرار هذه الأشكال، وقدرتها على تجديد حياتها ذاتيًّا في تيارات الـدَّم عبـر عصـور لانهائيـة[١١٠]. فـإذا علقنـا مؤقتًـا البُعْـد المجـازي (أو الحرفي) لمصطلـح الـدَّم، وأدركنـا أن مورغـان -مثـل منظِّري القرابـة قبله- كان فـي المقام الأول فقيهًا قانونيًّا يعرف الدور الحاسم الذي للقانون في إقرار القرابة (لذلك أشار

مورغان إلى «تقاليد الدَّم»)، فإن الدَّم بوصفه اسمًا على الرابطة العائلية قد استمرَّ مع ظهور علم الأعراق واختفائه. وبرغم أن الدَّم اكتسب صكَّ المكانة في علم القرابة، وفي علم الأعراق بالتزامن (وليس هذا بغريبٍ؛ لأننا نتكلم عن مجالٍ علميٍّ يحكمه الدَّم من الطب والتشريح إلى فقه اللغة وفراسة الدماغ وفراسة ملامح الوجه)، لكنه لم يكن قد حقَّق الظهور الذي يتيح إجراء بحثٍ في تاريخه. لكن ملفيل يقدّم لنا الأساسيات لما يمكن أن يشبه صورة الدَّم، وهذا ما أسعى إلى طرحه.

ليس معنى إعادة النظر في أهمية الدَّم في مسألة القرابة الدعوة إلى التحرُّر من «صلات الدَّم» (أي إلى الروح مقابل اللَّحْم)، ولا إحياء مناظرة الطبيعة والثقافة. فالإقرار بأن القرابة والنَّسَب ابتداعاتٌ ثقافية شيء، والإشارة إلى «الدَّم» بوصفه «الفئة الفرعية» البيولوجية لهذه الابتداعات شيء آخر. ولا يقصد كذلك استبعاد اسم الدَّم بوصفه صورةً ضمن أخريات من شأنها تضليلنا، وجعلنا نظن أن القرابة في حقيقتها أمر بيولوجيٌّ. وقد فهم مورغان بوصفه فقيهًا قانونيًا -ومن بعده المؤرخون وعلماء الإنسان- مسألة التقسيم إلى طبيعة وثقافة فهمًا جيدًا[١١١]. لكن السؤال الذي يطرحه ملفيل بتكرار لفت انتباهنا إلى الدَّم سؤال مختلف. فهو يسأل لماذا يبقى الدَّم -حرفيًا ومجازيًا- الموقع المستمر للحدود الاجتماعية العِرقية والعائلية؟ كان ملفيل عالمًا باللغة الكتابية ويعلم بوجود بدائل[١١٢]. فقد كان يعلم مثلًا أن العهد القديم لم يذكر عبارة «اللَّحْم والدَّم» قطُّ، وأن العهد القديم لا يرى القرابة والنَّسَب مسألة دم. لكن هذا شيء يتجاوز مفرداتٍ بعينها، ويتكلَّم عن الانتشار الواسع للدَّم خلال عددٍ من الخطابات والمجالات سبق كثير منها ملفيل، وكلها نشأت وزادت في زمنه، وهي تتواصل بعده مثل الدَّم. وعليه، فمع افتراض أن الاعتراف التاريخي بفئة فرعية بيولوجية تخصُّ القرابة والنَّسَب تُسمَّى «الدَّم»، وهكذا سُميت لقرون (ولنا أن نتساءل عن التصور البيولوجي الموجود هنا، لكننا سنتجنب هذا، فإن ملفيل يستجوب العلم أفضل مما نستطيع نحن هنا)، فيكفي الإقرار بأن التفسير التجريبي له طبيعة متغيرة عبر القرون، وأن اسمها -أي الفئة المحددة- ليس عالميًا، ولا ضرورة لتعميم قاعدتها -المجازية أو غيرها- على

مفاهيم المجتمعات (العرقية أو الوطنية) الأكبر. فإن كان الدَّم اسمًا أو صورة، فإن ملفيل يُعقّد بعده المجازي، إذ يجعل الدَّم تجسدًا لصورة. وهكذا يقال إن الدَّم يجري في العروق، فيروي -كما قلنا- عددًا أكبر من الأجساد. وإن حضوره الواسع ربما جعله دالًّا على المساواة، وهذا اسم آخر للمساوي الأعظم (الحياة أو الموت). فمن المدهش حقًّا مواجهة الادعاء الصريح أو المفارقة في الادعاء أن الآخرين (الأغراب والحيوانات) لهم نوع من الدَّم مختلف، أي إن الدَّم يفرق (ولا ينفي كل الاختلافات بين الكائنات الحية النازفة). لكن في الوقت نفسِه، فإن الاختلاف موجود في الآخرين (في أماكن أجنبية وغير متوقعة)، وهذا يسوّغ نبذ مفاهيم التمييز التي تفصل وتفرق بين الأعراق والطبقات على أساس الدَّم، بل ينفيها.

إن أول كائن يتعلَّق به هذا الزعم المزدوج هو كويكويج. «كان في عروقه دم فائق، من النوع الملكي» (١٢:٥٥). يتيح هذا الإقرار بالنَّسَب والقرابة أساسَ نوع جديد من التحالف يتجاوز أسوار الدَّم والجنس. فالدَّم يوطد ويضمُّ ويدور متجاوزًا القرابة وعابرًا للفواصل العِرقية. يواصل إسماعيل هذا الخط الجدلي بالطريقة نفسِها، فهو يوسع قاعدة الدَّم بمعارضة الزعم بأن صيادي الحيتان «ليس في عروقهم دم طيب» (٢٤: ١١١). فيؤكِّد أن دمهم طيب، بل «لديهم ما هو خير من الدَّم الملكي، لديهم دم أمريكي، دم فرانكلين بنيامين، كل أرحام بنيامين الشريف» (٢٤: ١١١). أما تاشتيغو Tashtego (هندي غير مختلط من غاي هيد)، فيوصف بأنه «وريث دم مخلوط من أولئك الصيادين المحاربين الشامخين» الذين كانوا يسكنون الأمريكتَيْن (٢٧: ١٢٠). وهكذا يقرُّ بأن الدَّم موحد الأعراق والطبقات وأشكال الحياة التي لا تعد بغيره «أرحامًا»، أي إن الدَّم صار **عامًّا**.

لكن القول بأن الإنجيل وعلم الحيتان يتعلَّقان بدم الليفاياثان، وأن علوم الليفاياثان دائمًا وقبل كل شيء تتعلَّق بدمه، وأنه يحكمها قولٌ رقيقُ النبرة، ففي كل الكتاب تقدّم تفاصيل تتبع بدقَّة تدفُّق الدَّم داخل جسد الحوت وخارجه، من هنا يقال لنا إن «من خصائص الحوت أن بنية أوعيته الدموية خالية من الصمامات» (٨١: ٣٥٧). ونتعلَّم أيضًا أن حيوية أي مخلوقٍ تعتمد على عنصر معيَّن يتصل حتمًا

بالدَّم، فينقل له مبدأ استمرار حياته. يعلّق إسماعيل على هذا، وهو وصفه الشخصي، فيقول: «لا أظن أنني سأخطئ، رغم أنني قد استخدمت كلماتٍ علمية لا لزوم لها» (٨٥: ٣٧١). ليت يمكن «تهوية كل الدَّم الذي داخل إنسان بنفس واحد!» لكن هذه القدرة (مضخَّة الدَّم، مضخَّة الهواء) مقصورة على الحوت؛ لأن «بين ضلوعه وعلى كل جانبٍ من حبله الشوكي شبكة كريتية Cretan متداخلة من الأوعية الشعيرية، وحين يترك سطح الماء، فإن هذه الأوعية تمتلئ تمامًا بالدَّم المُشبّع بالأكسجين. وبذلك يحمل داخله مخزونَ حيوية إضافيًا لمدة ساعة أو أكثر على عمق ألف فرسخ في البحر، كما يحمل الجمل في الصحراء القاحلة مخزون ماء في معداته الأربع الإضافية يستخدمه عند الحاجة (٥٨: ٣٧١). ولقد سمعنا من قبل عن اهتمام إسماعيل الشديد «بأدقّ الجزيئات الأصلية في دمه» (١٠٤: ٤٥٥). ولا ننسَ أن «حيتان العنبر حين تنتقل من منطقة تغذية إلى أخرى تدلها غريزة لا تخطئ -وكأنها استخبارات سرية إلهية- فإنه في الاغلب يسبح في أوردة» (٤٤: ١٩٩).

فهل هذا هو دم القرابة؟ لستُ متأكدًا من قدر أهمية الزعم بأنه هو، لكنني أريد أن أسجل سببَيْن للاعتقاد بأنه هو. وبالتحديد فإنه الحوت، وأقصد به بالأساس دم الحوت (وهو زيت العنبر (والمني) والزيت/ النفط أيضًا)، وهو موضع لنوعٍ آخر من القرابة، فهو يتيح رؤية أخرى، نوعًا آخر من المجتمع والعلاقة بالعالم. من هنا جاء النداء: «أيها الإنسان، أعجب بالحوت واتخذه مثلًا! هل تظل دافئًا وسط الثلج مثله. هل أنت تعيش في هذا العالم وخارجه مثله. كن باردًا في خطِّ الاستواء وأبقِ على دمك سيالًا في القطب» (٦٨: ٣٠٧). وليس معنى هذا أن باستخدام صور الحيتان التي تنفث دمًا في بحار من الدَّم وأكثر يقدم ملفيل بديلًا للدَّم، وكأن الدَّم هو ما يحتاج إليه المرء ليحرّر نفسه من صلات الدَّم، وكأن ما يجب فعلًا قطعه هو صلات الدَّم. لكن ملفيل يسكب المزيد من الدَّم، ويضيف إلى مخزونه اللانهائي من القوة الحرفية والمجازية صورًا أخرى. فكما قلت، **يعمّم** ملفيل الدَّم. فمن ناحية، يبدو أن ملفيل يقول إن القرابة لم تكن دمًا قطُّ؛ ومن ناحية أخرى، لأننا هكذا نسميها الآن، لا بدَّ أن تكون. ففي داخل أجهزتها الدورية الآخذة في الاتساع، مجتمعات أخرى، إن شئت، علم مختلف للقرابة وللسياسة. ويُعرف هذا أكثر ما

يعرف في حكاية «ضغطة اليد» التي تطيح فيها أمواج حوت العنبر بالرابطة التي نشأت عن «قَسَمِنا الرهيب»، كما رأينا، وكذلك عن طريق «كريات قطرات الماء الرقيقة» التي أنتج بها الصورة الملائكية لمجتمع يربط «إخواني الأعزاء من الكائنات، التي تصل البشر في إحدى الرؤى بالملائكة على الأقل، إن لم تصل البشر بالحيوان» (٩٤: ٤١٦). يرى إسماعيل داخل سلاسل الأنساب وعبرها مجتمعاتٍ مختلفة، مجتمعات مُشبعة بالمفارقات («تسقط موبي ديك على الفضاء الخيالي عالمًا مصنوعًا من عناصر الخطاب السياسي والتوتُّر الاجتماعي الذي انخرط فيه ملفيل. ليس على متن بيكود مجتمع واقعيّ جعلته علاقات شخصياته متناغمًا»)، ويبرز إسماعيل بحار الدَّم التي نسبح فيها ويثيرها[١١٣]. وهذا حال اقترانه بكويكويج الذي يتحقَّق في مضخَّة الدَّم نفسها، أي في القلب («هكذا، ففي شهر عسل قلبينا رقدتُ وكويكويج، زوجين مستريحين محبين» [١٠: ٥٢]؛ سيعترف إسماعيل لاحقًا بإعجابه بكويكويج في حلَّة جديدة، حلَّة التلال -التنورة والجوارب- التي بدا فيها -لعيني على الأقل- مبهرًا [٧٢:٣١٩])[١١٤]. لكن انظر أيضًا إلى ما يمكن أن يرى كنتيجة غير مباشرة لهذا الاقتران، على الأقل نقلة إلى المستوى التالي، وإلى مجال علمي وطبي آخر. في هذه المرة، لا يقدّم كويكويج قياس القحف (الجماجم) أو فراسة ملامح الوجه أو فراسة الدماغ، بل يجري عملية قيصرية في رأس الحوت، فيشقها ويفتحها ويخرج منها تاشتيغو[أ][١١٥]. وهكذا «فشجاعة كويكويج ومهارته الفائقة في القبالة [التوليد]، ينجح كويكويج في إجراء عملية إعادة ولادة خطيرة جميلة من رأس الحوت، فهي لا شكّ عملية توليد بالاختراق أو الفتح» [٧٨-٣٤٤][١١٦]. في هذا «الميلاد الذي بلا أب» تمثل الرأس الأُم، وكما يقول إسماعيل تبدو مُحسنة لدورها في ظل هذه الظروف:

> غطس كويكويج وراء الرأس الهابط ببطء وبسيفه الحاد أحدث شقوقًا جانبية أسفله حتى يحدث ثقبًا كبيرًا، ثم أسقط سيفه وألقى بذراعه الطويلة إلى الداخل وإلى أعلى، وبذلك أمسك برأس تاش المسكين وأخرجه. وقد أقسم أنه حين أدخل يده أول مرة ليجذبه

(أ) رامي الحراب في قارب ستاب. (المترجم)

وجد ساقًا، لكنه كان يعلم جيدًا أن ذلك ليس ما ينبغي أن يكون، فقد سحب بمهارة فائقة، وقذف الهندي حتى غيَّر وضعه. وفي المحاولة التالية، خرج بالطريقة القديمة، أي الرأس أولًا. أما بالنسبة إلى الرأس نفسه، فقد كان يؤدي العمل على خير ما يرام (٧٨: ٣٤٣).

فلا عجب -إذن- أن «القبالة ينبغي أن تدرس في المسار الدراسي نفسه الذي يقدّم فن المبارزة والملاكمة وركوب الخيل والتجديف» (٧٨: ٣٤٤).

آخر مثال لنوع آخر من 'الصلات' التي تربط، يعيدنا إلى اقتران إسماعيل بكويكويج، لكنه يعطيه نبرةً مختلفةً. وأتكلّم هذه المرة عن «حبل القرود»(١١٧). فهذا الجهاز البسيط الذي يُستخدم لتقطيع الحوت الميت ونقل الدهن إلى السفينة يربط اثنين من صيادي الحيتان، أولهما يقف وقفة خطيرة على الحوت (وبهذا فهو قريب جدًّا من القروش، «وهي الآن منجذبة من جديد وبشدَّة إلى الدَّم المسفوح سابقًا، وقد بدأ يتدفق من جثة الحوت. احتشدت المخلوقات الضارية حوله كأنها نحلٌ في خلية» [٧٢: ٣٢١]). وثانيهما يؤمّن سلامة صاحبه. يصف إسماعيل هذه الرابطة الجديدة بينه وبين كويكويج، فيمدّ خطًّا طويلًا من الاستعارات لتصوير المجتمع الناشئ. يشرح إسماعيل قائلًا: «كان حبل القرود مشدودًا من الطرفين»، بمعنى «أننا نحن الاثنين، في ذلك الوقت، مقترنان في السراء والضراء»، والاقتران إذن لأنه في السراء والضراء يعني أنه «إن غطس كويكويج ولم يصعد، فإن الضرورة والشرف يقتضيان ألّا يقطع الحبل، بل يجرني معه». وبعد تجديد عهود قرانهما، يواصل إسماعيل استحضار قرابة أوسع، وهي أخوية تجدّد عزمها: «وبعدها وحّدتنا لفافة سيامية طويلة. صار كويكويج شقيقي التوأم الذي لا ينفصل عني» (٧٢: ٣٢٠). يشبه هذا الاقتران علاقة زواج في أشد العائلات تمسكًا بالتقاليد، حيث يُعد وحدة الإنتاج الأساسية، ويتضح أن هذه شراكة مالية أيضًا، عملية اندماج اقتصادي: «أدركت بوضوحٍ أن فرديتي امتزجت الآن في شركة مساهمة من فردين». والأهم من هذا أنه مع ذوبان فردية إسماعيل في سائل وُجِد حديثًا، فإنه يدخل حيز إدراك معنى مختلف للطبيعة الإنسانية العالمية: «رأيت أن موقفي هذا هو موقف كل فانٍ يتنفَّس». ففي أغلب الأحيان، هذه الرابطة السيامية «موجودة بين العديد من

الفانيـن الآخريـن» (٧٢: ٣٢٠). ليسـت أخوية دم إذن، بل تركيبـة متعدِّدة العناصر مكوَّنـة مـن المشـاعر والتحالفـات والقرابـة والشـراكة الاقتصاديـة. ولـم يـزل الدَّم موجـودًا، أو مخاطـرة إراقته («إذا انكسـر صاحب مصرفك لانكسـرت في الحال، وإذا أرسـل إليك الصيدلاني سُـمًّا بالخطأ في حبوب دوائك تموت»)، لكنه لم يعُد يحكم المجتمع المتخيل والمتجسـد، وبالتأكيد ليس من باب البلاغة. وهنا كذلك لا تكاد المفارقة تمكِّننا من التمسُّك بحبلٍ أو أملٍ ساذج. وحين يعدُّ النادل «فنجان زنجبيل فاتر، ليسـري عن كويكويج بعد أن بعد عن الأذى» (٧٢: ٣٢١)، فإنه يُتهم بالإهمـال فـي تولي أعمال الصيدلة والدواء، يصيح سـتاب قائلًا: «سـنعلمك كيف تداوي حرّابًا، ليس بأيٍّ من أدويتك هنا، تريد أن تسـمّمنا، أليس كذلك؟ هل لديك التأميـن على حياتنا، وتريد أن تقتلنا جميعًا وتجمع أموال التأمين، هل تريد ذلك؟» (٧٢: ٣٢٢). وهكـذا يؤكـد الـدَّم والمـال حضورهما سريعًا، أو علـى الأقل خطر قوتهمـا. وهكـذا، ليـس ثمة مجتمـع جديد، ففي النهاية سـفينة أخـرى «في بحثهما التتبعي عن أطفال مفقودين لم تجد سـوى يتيم جديد» («كلمة الختام»، ٥٧٣). إن فكرة علم الأنساب نفسها تُهدم هنا، إن لـم يكن الدَّم نفسه[١١٨]. ولكن بقدر ما رأى إسـماعيل وقـت أن كان مربوطًا بحبل القـرد «أن العناية الإلهية بها هنا نوع من خلو العرش» (٧٢:٣٢٠)، ربما لمحنا علمًا آخر، سياسـة أخرى (للقرابة وغيرها)، مثل حبل موضوع فوق بحر من الدَّم.

علم دم حيتان الإنجيل

يقـول كارل شـميت شـارحًا: «إذا أمعنـا النظر في اسـتخدام الليفاياثـان لتمثيل نظرية هوبز في الدولة، لوجدنا أنه ليس سوى فكرة أدبية تنطوي على نصف مفارقة ولدت من حسٍّ فكاهيّ إنجليزيّ راقٍ»[١١٩]. وربما ضاعت (أو اكتُسبت) الفكاهة بيـن أفـكار أدبية أخرى. لكن لفياياثان، مثلـه مثل الدَّم، بالتأكيد لم يتحوَّل إلى فكرة أدبيـة. فقـد صار -أي صار الدَّم- مثل هوثورن و«غروره الأسـود»، «متغلغلًا تمامًا [في ملفيل]»[١٢٠]. يعلِّق صامويل أوتر تعليقًا عميقًا على تشـريحات ملفيل، فيبيِّن أن الليفاياثان أيضًا يحكم شعرية ملفيل، أي كتاباته. يقول أوتر شارحًا إن عند ملفيل

«يعتمد الحبر على الدَّم؛ لأن الروح تُترجم إلى ورق. وحتى يخرج الحبر سميكًا يُخفف الدَّم. تصير العاطفة نوعًا من نقل الدَّم القاتل. تمثل الكتابة بنشاط طفيلي والكتب بمصاصي الدماء. لا تقف الذات بعيدًا عن نفسها وتقيم سلوكها؛ بل إن الذات تتغذى على نفسها»[١٢١]. وهكذا يمثل الدَّم مصدر الحبر الحيّ. هذه بالطبع صورة شائعة، لكنها هنا تكتسب سمةً خاصةً، وهي تعريف نوعٍ من العلاقة السائلة بين المؤلف والكتابة وبين الذات والذات. كما أن هذه الصور لسيادة المؤلف مُصممة على نموذج -أو ترويها «الآلة» نفسها- السيادة السياسية، «وهي شكل من الحكم، شكل من فرض الشرعية والإخضاع والترخيص والسيطرة»[١٢٢]. فطوال التاريخ الطويل للمناظرات حول مركزية الرأس أو القلب، ربطت السيادة السياسية نفسها -عن طريق الدَّم- بنموِّ علم التشريح بوصفه خطابًا نموذجيًّا وممارسة آخذة في الاتساع (وقد اتُّفق أنه بحلول أربعينيات القرن التاسع عشر «كانت الصلة بين الطب والمسيحية ... أكثر من مجرَّد تحقيق متطلبات أعمال الخير الطبية المسيحية، فقد صارت جزءًا من أعمال التنصير»)[١٢٣]. وكغيره من الأنظمة الدورية، يضمُّ نظام القرابة السياسةَ والدين والطب. فهو نظام مغلق، إن لم يكن تناظريًّا، وهو ليس بحالٍ بمنأى عن التأثيرات الخارجية. وهو يضمُّ الأدب أيضًا -إن كانت هذه هي هويته النهائية- وهو أيضًا مُتشبع بتيار الدَّم[١٢٤]. يجادل ملفيل في حق هوثورن في أن يشرب من «مَعين حياته»، وقد كشف ملفيل عن الأوعية التي يتدفَّق خلالها الدَّم باستحضار لغة القربان المقدَّس السريَّة، وقد بلغ في هذا حدًّا يوحي بأن بين الأديبين يبدو كل شيء «كأن عقليهما وقلبيهما مربوطان بشبكة مشتركة من الأعصاب والعروق»[١٢٥]. ينشع الأدب بالدَّم ويعمل مثل حوت (الوجبة المقدَّسة) أو مثل العالم، أي بوصفه كتابًا. ذلك الكتاب تملؤه «عبارات غنيَّة من عقلية عظيمة في حالة سكون، وترسل أفكارًا لتدور وتنتشر، لكنها تجري وتكتسب الحياة في أوردة رئتيه الكبيرتين الدافئتين وتتسع في قلبه السليم»، وذلك الكتاب مليء بالدَّم مثل الليفاياثان[١٢٦]. يؤكِّد ألبير كامو هذه الحقيقة الدقيقة تشريحيًّا وهو يتناول فن ملفيل؛ إذ يدَّعي أن التجربة الروحية عند ملفيل «تجد دائمًا دمها ولحمها»[١٢٧]. ولا شكَّ أن «الدماغ ليس ما يختبر رجلًا كهذا، بل القلب وحده»[١٢٨].

وأكـرر أن هـذا يتمثل في «**موبي ديك**» الرواية، وموبي ديك الحوت. «لكن هل للحيتـان أسـماء (مسـيحية)؟» (٥٤: ٢٥٦). هـو كتاب شـريعة الـدَّم. لكن هل هو كتاب مسيحي؟ فن مسيحي؟ هل هو «نصّ مقدّس؟»[١٢٩]، أي «بأيِّ قلب حكى لنا ملفيل هذه القصة؟»[١٣٠]. هذا جدل طويل جرى بأشكال ومواقف مختلفة تتحمل عرضًا جديدًا مختصرًا. أولًا، موقف النفي («ليس في موعظة [الأب مابل] مسيحية، ولا اهتمـام فـي أي موضـعٍ فـي الكتاب بأي شـيء يمكـن أن يوصف بأنه مسـيحي خالـص»[١٣١]، أو أن موبـي ديـك «بالتأكيـد ليس رب المسـيحية الأصيلـة أو حتى الحديثـة»)[١٣٢]. ثـم يأتي التباعد أو التقدُّم والهروب، بنجـاح محدود (وعليه، فأنا أقصد أن «إسماعيل» هو مواجهة ملفيل مع المسيحية، من منظور الفرار والبحث»، أو «في الأعمال السابقة على «**موبي ديك**»، تعامل ملفيل مع الدين المسيحية تعاملًا سـلبيًّا بالأسـاس، من باب نقد جهود التنصير، في «**موبي ديك**» وما تلاها من كتب ... يستمر النقد، لكنه يصحبه استكشاف متقطع وحيويّ لتراث كالفن ... إن «**موبي ديـك**» فـي الحقيقة الناقد الضمنـي للبروتسـتانتية الليبرالية»، وأخيـرًا تقف [«**موبي ديك**»] كعمل رائد في الدين المقارن، وكأحد أشد ثمار المخيلة الدينية التي بوسع الأدب الأمريكـي أن ينتجها طموحًا»)[١٣٣]. ولدينا التعبير المخفف المصاغ بعناية («أما في «**موبي ديك**»، وهو كتاب يتعلَّق أساسًا بالثقافة الأوروبية، فقد سمح ملفيل لكويكويج بأن يقوم بدور النقد الضمني لتلك الثقافة» أو «أن الأدب كما يتجلَّى في رواية «**موبي ديك**» ليس مجرَّد فن علماني»)[١٣٤]. ولدينا كذلك صيحات الترحيب الصريح بالإدانة الصريحة (لملفيل «بعد أن بدأ بكراهية المسـيحيين؛ لأنهم ليسـوا مسـيحيين بدرجة كافية، فقد انتقل إلى كراهية المسـيحيين لأنهم مسيحيون»، وضد آخـاب: «هو رمز ضخم لاعتلال النفس ومرض الشـخصية الذاتية الاسـتبدادية في العالم المسـيحي»)[١٣٥]. وأخيرًا، لدينا توكيد صارخ («يبدو إسـماعيل كأحد دعاة المسـيحية، يسـتهدف نزع مصداقية أشكال التناظر الأسطوري والعابر للثقافات مع التنزيل المسـيحي»، و«في القرون الأولى كان يسـوع هو سـيتوس، الحوت. وكان المسـيحيون الأسماك الصغيرة. كان يسـوع المخلص سيتوس، أي ليفياثان. وكل المسيحيين أسماكه الصغيرة»)[١٣٦].

فهـل تجعـل هذه الأشـياء «**موبي ديـك**» كتابًا مسـيحيًا؟ المؤكد أنهـا تثبت بقاء مسـألة مسيحية. لكن ربما وجـب صياغة الأمر صياغـة مختلفة. فالواقـع أن رواية «**موبـي ديـك**» تفتتـح وتتواصـل بالمصطلحـات التـي صاغـت قرونًا مـن الخطاب اللاهوتي والسياسي والطبي - القلب والجسد والدماغ»(XV)، تنسب إلى «المرشد الشـاحب» الـذي يفسـر «أصـول الكلمـات»، لكن يقـال لاحقًا إن إحسـاس آخاب بالمنعـة الشـخصية «مصدره عقله المهيمن وقلبه ويـده» (٤٦: ٢١٣). يبدأ الكتاب مرة أخرى بالأسـفار الطويلة «الكتب، أي كتب مقدَّسـة أو مدنسـة»، والزعم الذي ينكـر فـورًا، وهـو أن ما يلـي لا ينبغي أن يُعد «علـم حيتان الإنجيل الحقّ». إن هذا العمل عمل شارح ربما ينتمي أو لا ينتمي «إلى تلك القبيلة الشاحبة معدومة الأمل التي لن يدفئها شـيء من نبيذ هذا العالم»، وربما كانت قبيلة بلا دم أو لـم يمسـها دم الحياة الذي هو النبيذ، إن هذا العمل «**موبي ديك**» ليس بكتاب مسيحي. معنى هذا أن علاقة الكتاب بالمسيحية -وهو أمر مُثبت بإحالات كتابية لا حصر لها وبأوضح صورة بجملٍ متكررة عن المسـيحيين والمسـيحية وإشارات إليهما- علاقة محدَّدة ومحدِّدة. وربما من الفارقات أن هذا معناه أن في حالة النفي (**ليس** كتابًا مسيحيًا)، فإن معارضته المسيحية ونقده لها وتمرده عليها، وكذلك إقراره بالمسيحية وتأويلها يجعلها كتابًا مسيحيًّا خالصًا. ذلك أن النفي «ليس بالضرورة إنكارًا». فإن فُهِم النفي المتمثـل فـي صـورٍ وأشـكالٍ من المحـاكاة فهمًا عميقًـا، فإنه لا محالـة يظل داخل اقتصـاد مسـيحي[١٣٧]. تظل «**موبي ديك**» بقلبها وجسـدها ودماغها، ومن نبيذ هذا العالـم الـذي يمـلأ «برميـل هايدلبيـرغ الضخـم» وأكثـر (٧٧: ٣٣٩- ٤٠)، «عملَ ملفيل اللاهوتي الأكبر»[١٣٨]. تظل كتابًا مسيحيًّا، مسيحيته في الدَّم.

هل كان يحتمل أن يكون غير هذا؟ أين يمكن وضع الكتاب؟ بأي تراث لاهوتي يرتبط، وبأي لغة ثقافية وأدبية، وبأي خطاب طبي وأي مفاهيم عن الجسد -الجسد السياسـي والجسـد الطبيعي- وأي نظام اقتصادي وأي صناعة؟ وفي أية بحور كان له أن يسبح؟ وإمكانية قراءته على نحوٍ آخر مسألة ضرورة فلسفية وأدبية، لكن ليس هذا هو السؤال[١٣٩]. فإن «**موبي ديك**» هي في آنٍ واحدٍ كل النظام وجزء منه، جهاز دوري مغلق ومفتوح بقدر ما بيَّنت شـروح وليام هارفي. والأهم من هذا، بافتراض

أن «**موبي ديك**» رواية في علم الدَّم، أنها تكشف وتعلم تفاصيل معقَّدة في هذا الجهاز الدوري. وعليه، فليس السؤال عن إمكانية قراءتها خارج ذلك النظام/ الجهاز، أو إمكانية «بقائها» خارجه. بل السؤال أن ما ينبغي إقراره هو أن موقعها -بوصفها كتابًا أو حوتًا- لا يحدِّده الدَّم فحسب، بل يتجاوزه ويمتزج به ويحكمه عن طريق دوران الدَّم خلاله عن طريق ومن خلال إغراقه المتكرر لطائفة كبيرة من الأجساد والمجالات في الدَّم، كلها دموية - وهذا مرة أخرى ما يكشفه الكتاب. هذه هي الأشياء التي تجعل ملفيل ملفيل(١٤٠). والسؤال الذي يبقى هو سؤال الدَّم.

إن «**مواقيت الزمن ومقاييسه**» سِفر رائع يقتبس منه في **بيير** *Pierre*، وهو يقترح قراءة كريمة للتاريخ المسيحي الذي يلخصه، فيقول: «تاريخ العالم المسيحي في السنوات الألف وثمانمائة الماضية مليء بالدَّم»(١٤١). لماذا «كريمة»؟ لأن الكلمة كلمة ملفيل بالطبع، لكنها مسوغة. فنظرًا لما قدَّمته من أدلَّة في هذا الفصل، فمن المدهش أن ملفيل هنا يقرُّ بأن المسيحية ربما لا تكون متفردة كما يبدو، على الأقل **فيما يخص سوابقها**. ولعل السؤال الذي يترك إجابته لنا هو: أليس ذلك التاريخ مليئًا بالدَّم والعنف والخطأ والبحث من كل لون، مثله مثل أي جزء **سابق** من قصة حياة العالم(١٤٢)؟

وعليه، كيف نعرِّف الدَّم؟ هل لنا أن نحسم هذا حسمًا مطلقًا؟ ما طبيعة دورانه خلال اللاهوت والسياسة والعلم والأدب والنصوص والأجساد؟ وما الذي يقال بشأن «المسيحية»، إن تكشَّف أنها مجال متفرد -جسد وعالم (طبيعي واجتماعي وسياسي ولاهوتي)- يجري الدَّم خلاله ويتدفَّق كما لم يتدفَّق في مجال غيره؟ **أولًا**: الدَّم مفتوح، يوحّد ويدمج أجسادًا ومجالاتٍ مختلفةً تشكل الجهاز الدوري الذي يصفه ملفيل، أي الليفاياثان. **ثانيًا**: يرتبط الدَّم بمفهوم لاهوتي ليس معزولًا عن مجالاتٍ أخرى أقل ارتباطًا باللاهوت وليست بالمسيحية. المقصود أنه مهما كانت المسيحية، فإنها شيء أكبر من اللاهوت، ولا يمكن اختزالها في لاهوته، أو أن يستنفدها لاهوت (أو حتى نظام مواقف ومذاهب لاهوتية معقَّد ومتنوع ومتنازع عليه). **ثالثًا**: حسب قراءة ملفيل، ليست المسيحية هي التي تحكم الدَّم، بل الدَّم هو الذي يحكم المسيحية. أو بالأحرى، فإن الدَّم يوحد المسيحية ويتجاوز ذاتها. وفي

الوقـت ذاتـه، يحفظ تكاملها النسـبي (بل وتجدُّدها)، كنظام جهـاز توزيع. من هنا، فإن «غلالة الرب المسيحي» بل «الفاعل النشط في أفظع الأمور التي تصيب البشر، لهـو فاعـل أبيض الجنس يـزرع الفزعَ في النفس أكثر من تلـك الحمرة المفزعة في الدَّم» (٤٢: ١٨٩).



الخاتمة
عن المسألة المسيحية
(يسوع والتوحيد)

يقـول دريـدا بعد فرويـد إن «القتل يبدأ بنيَّة القتل. ولا يعـرف اللاوعي هنا فرقًا بين الافتراضي والفعلي، النيَّة والفعل (وفي هذا بالمناسـبة شيء من اليهودية)»[1]. فمن أوديب إلى موسى، وبين أثينا والقدس، يبدأ القتل بنيَّة القتل. لكن أين ينتهي؟ متـى ينتهـي القتـل ويُترك؟ كيف وإلى متى يستمر؟ هـل القتل قابل للإنهـاء أم غير قابـل، مثلـه مثل الحـداد والتحليل؟ إن كان كل شـيء يبدأ بقتـل، إن كان الماضي، وإقامـة القانـون والمجتمع وإنشـاء شـعب (أو ديـن)، تعتمد كلها علـى القتل، فهل نهايـة القتـل، أو قتـل كل ألـوان القتـل، تعنـي نهايـة ذلك الشـعب، نهايـة المجتمع الإنسـاني أو البشـرية؟ أم أنها تدشـن بداية جديدة؟ بشـرية جديدة؟ أي ما مسـتقبل القتل؟ وهل ينطبق على أي قتل؟ هل للقتل أنواع أو صيغ أو ترجمات مختلفة، وما هـذا الاختـلاف، وماذا قد يعني اختفاؤه؟ ولأيِّ إجـراءات تثبُّت يمكن أن يخضع؟ هل يترجم هذا بأنه اسـتنفاد كل أفعال القتل أو إلغاء كل نيَّة قتل؟ هل عندما يتطابق الافتراضي والفعلي ويحل السـلام أخيرًا سينتهي العنف والقتل؟ وهل هكذا ينتهي القتل؟ بانفجار ونشيج؟ هل هذا مسـتقبل القتل أو نهاياتـه؟ ومهما يحدث وكيفما ينتهي كل شيء، من الصعب تخيل أن الأمر سيكون لطيفًا (وإنك لتعلم هذا الآن). ونتكلَّـم بجديَّة الآن، أوَللقتل مسـتقبل؟ ومـا هو حقًّا؟ هل هذا ممكن؟ هل يختلف في شيء عن مستقبل وهمٍ، بل عن مستقبل هلوسة؟

تعلق المناقشة الختامية التي أودُّ تقديمها مسألة الدَّم، من حيثُ أبعادها الظاهرة على الأقل، وتتحوَّل تحولًا أشدَّ صراحةً إلى المسألة المسيحية. فقد كان الربط بين الـدَّم والقتـل -ولـم يـزل- ربطًا سـطحيًّا ومفرط العموميـة. ولا يمكـن بالتأكيد أن يستنفد «نقد العنف» الذي بدأت به، لكن نقطة انطلاقي هنا مختلفة ومباشرة نسبيًّا،

بل صريحة: إن كتاب فرويد «**موسى والتوحيد**» كتابٌ عن القتل، وعن تحوُّل **كارثيٍّ** في تاريخ القتل، أينما [وُجِد]. أي كأن فرويد يقول أينما وُجِد القتل ظهر الدين. وشيء آخر غير «الدين»، ولنسمّه مشهدًا آخر. الدين مهمٌّ بلا شكٍّ عند فرويد، أما القتل فهو أكبر كثيرًا من الدين، ولعل هذا واضح كلَّ الوضوح. لكننا نسلم بأن القتل يؤطر أو يعيد تأطير مسألة الدين على نحوٍ مختلف. أي دين؟ سأواصل بسؤال آخر: أي قتل؟ أي تاريخ للقتل أو عنه؟ ما مستقبله؟ فالواقع أن القتل في لبِّ نصٍّ مشهورٍ شهرة شائنة بأنه يعيد قصَّ حكاية القتل الأول، وبالقياس الذي يقيمه بين الكتابة والقتل، يقول فرويد في إحدى مقولاته السديدة: «تشويه نصٍّ يشبه القتل، ليست الصعوبة في تكرار الفعل، بل في التخلُّص من آثاره»[٢]، أي إن الصعوبة تكْمُن في مستقبل القتل.

بالطبع لا يتكلَّم فرويد عن أيِّ قتل، لكن ليس واضحًا هل نستطيع بشيء من الدقَّة تحديد مكان أو وصف أول حالة قتل، قتل الأب الأول[أ]، بمجموعة من الصفات (ولنذكر أن هذا كتاب عن موسى ... أعظم الأبناء). فمتى وأين يقع هذا القتل تحديدًا؟ وهل وقع فعلًا؟ وماذا نعرف عن القبائل الأُول؟ وعن اليهود في الزمن الغابر؟ هل القتل مقصور على تلك الأزمان الغابرة؟ «الفعل الذي يتحوَّل إلى أثرٍ من خلال الكتابة هو رفض الأب المؤسس»، كما يقول ميشيل دي سرتو؛ إذ يشير إلى شروط قابلية تمثيل «سردية فرويد»[٣]. «إنه يتعدَّد في النص ... منذ طمس أخناتون دين أبيه واسمه، أو احتقار الشعب المصري توحيد أخناتون، وصولًا إلى [مسألة] قتل المسيح. فالحدث 'الأول' ليس في الأساس أكثر من اسمٍ على سلسلة بدأت في مصر قبل هذه السردية بكثير»[٤]. ليس من حدث له تاريخ ولا شيء نستوثق منه بعلم الطب الشرعي. ويرى لاكان أن الأمر كله «يقدمه فرويد كأسطورة حديثة»[٥]. وبالتأكيد توجد أسبابٌ كافية للاعتقاد بأن طرح فرويد يقصد الإشارة إلى قتل متعمد جماعي؛ بل متتالٍ وعالمي، وفي الوقت نفسِه ربما إلى قتل فردٍ في وقت سيئ لا يُستدل على تاريخه إلَّا بشكل تقريبي فضفاض (كما حدَّده جيمس هنري بريستد وينقل عنه فرويد مؤيدًا، لقد كان أخناتون «أول فردٍ في

(أ) مفهوم الأب الأول Primal father عند فرويد في كتابه «**الطوطم والتابو**»، ويعني به رئيس قبيلة افتراضية يقتله أبناؤه أو شباب القبيلة ثم يجعلونه إلهًا. (المترجم)

التاريخ»)[٦]. من أخناتون إلى يسوع، ومن أوديب إلى موسى، يشمل القتل ويؤثر في قسمٍ كبيرٍ من البشرية، إن لم تكن كلها. وبهذا «فالقتل جماعي مُعدٍ قابل للتكرار ومتكرر». إن حدثًا مثل قتل الأب الأول على يد جملة أولاده، لا بدَّ أنه ترك آثارًا لا تُمحى في تاريخ البشرية، وكلما قلَّ ذكره، زادت البدائل التي تولدت عنه[٧].

لا شكَّ أن هذا الامتداد -التشويه والتبديل والقتل بصيغٍ مُترجمة- أحد الأسباب التي وراء انجذاب دراسة التروما (الفاجعة) نحو كتاب «**موسى والتوحيد**». ترتبط التروما (الفاجعة) ارتباطًا وثيقًا بالقبيلة والحشد والجمهور اعتمادًا على زمنيتها المعقَّدة (من الجماهير إلى القوة، كما يقول إلياس كانيتي Elias Canetti، من وسائل الإعلام الجماهيري إلى وسائل النقل الجماعي الجماهيري حتى القتل الجماعي)، وفي النهاية يمكن تتبُّعها حتى القتل الأول[٨]. من أوديب إلى موسى، ومن موسى إلى فرويد -من *sin'ah* شيناه[أ] إلى *Shoah* شواه[ب]- فإن قتل الفرد الأول هو أيضًا أول «قتل جماعي»، أي إن أول قتل وقع، أو استجلب على الذات، سواء وقع على الجماهير أم لم يقع، فإنه أولُ فاجعة للجماهير[٩]. وبنبرةٍ أهدأ، فإن «المخيلة والذنب الشخصي لدى أوديب حلَّ محلهما فعل تاريخي وندم جماعي»[١٠]. وتبدو القصة واضحةً بذاتها، وإن فُقِد الأصل وترجماته في غيوم الزمن التاريخي أو الأسطوري. هذه حالة قتل فردي تختلف عن حالة قابيل (وهي للغرابة منسيَّة)، صارت -كما وجب أن تكون- مسألة ذنب جماعي، وقد كان قتل فرد دائمًا جريمة لدى الإنسانية وفي حقِّها. بعبارة أخرى (بها مبالغة)، فإن تقديم التمهيد لإبادة جماعية شرط إمكانية قيام المجتمع الإنساني. ففي البدء كان مستقبل القتل، قتل الجماهير (وهذه علاقة إضافية مزدوجة)[١١]. في البدء كانت الإبادة الجماعية، ليست الكلمة ولا الفعل، ومع ذلك فهي إبادة جماعية.

لكن «ما المعنى الدقيق لمقولة إن التاريخ تاريخُ فاجعة؟»[١٢]، وكيف نقيّم أو -مرة أخرى- نحدّد تاريخ ذلك الامتداد الرهيب لشيوع الشر حتى جذور التاريخ البشري العالمية وأطرافه؟ معروف أن قصة القتل عند فرويد، أي رؤيته (ما قبل)

(أ) الكلمة معناها "الخطيئة"، ويقصد بها انتهاك أيّ من نواهي التوراة وعددها ٦١٣ نهيًا. (المترجم)

(ب) الكلمة معناها "الكارثة" أو "الفاجعة" عند اليهود، وصارت في القرن العشرين وصفًا لمحرقة الهولوكوست. (المترجم)

التاريخ، قد أُوّلت وأعيد تأويلها، وتكررت وتُرجمت (على يد فرويد نفسه)، وعورضت معارضة عنيدة أيضًا واستبعدها علماء الإنسان، وأعداد لا تُحصى غيرهم. كما أنها استخدمت أساسًا لتكرار أبحاثٍ في طبيعة اليهودية، وبصورة أعمَّ، الدين (التوحيدي). صحيح أننا يمكن أن نفترض أن الفاجعة، أو بدايات التاريخية المفجعة، وجدت بالأساس وأولًا في دين واحد (كما نتصوَّر أنها ستكون في نهاية الأمر) له مسار طويل، ألمحتُ إليه بالفعل، يربط حتمًا بين الفاجعة والتاريخ واليهود ومعاداة السامية، ومن ثَمَّ مستقبل القتل[١٣]. مرة أخرى، لهذه القصة صور مختلفة، فقد «تولَّدت عنها بدائل [كثيرة] لها»، وليس موسى «لايوس» وليس والد قبيلة. وكما يعبّر لاكان عن هذا بفصاحة فائقة فيقول: «من أيِّ وجه معقول -بالله عليكم- يرتبط موسى بأوديب ووالد القبيلة الأولى؟»[١٤]. وبعبارة أهدأ، أي ترجمات هذه؟

من الثابت طبعًا، ولا أقول الواضح الظاهر، أن النصَّ نفسه مثل إعادة تمثيل، نوع من الترجمة، «إزاحة من مشهد حاضر إلى مشهد ماضٍ أو بدائيّ» يعزّز «الإشارة إلى عمليات متناظرة بين التمثيلات الجمعية وتواريخ الموضوع»[١٥]. لقد كان فرويد «يقتل» والده أو موسى نفسه[١٦]. أو أنه كان «يؤول طقسًا حاضرًا باتباع نهج التحليل النفسي لإعادة تشكيل واقعة مُفجعة ماضية»[١٧]. والحقيقة أن فرويد اتخذ طقسًا واحدًا نموذجًا معرفيًا، وقد أقرَّ مباشرةً بأنه استمدَّ منه عناصر طرحه الأساسية، ويشير هذا الطقس إلى أصل مميز، فرغم أنه محدد تحديدًا ملحوظًا، فإنه عالميٌّ تمامًا، وقابلٌ للتعميم العالمي بسهولة. هذا (الشكل من) الأصل مسيحي. والطقس هو القربان المقدَّس، والحدث الذي يستدعيه حتمًا هو آلام المسيح. وهنا أيضًا، فإن اعتقاد فرويد بالتأكيد «يعكس طريقة عمله العكسية من طقس القربان المقدَّس المسيحي، الذي يحوي صورة تفصيلية للاندماج الفمّي في فعل التناول»[١٨]. وليس هذا مدهشًا على الإطلاق، بل إنه ليبدو مبتذلًا. فقد كانت المصادر والمراجع التي اعتمد عليها فرويد من وليام روبرتسون سميث إلى إرنست سلين Ernst Sellin بأيدي علماء مسيحيين بمنظور مسيحي على تاريخ الأديان[١٩]. وكما يبيِّن بول فيتز Paul Vitz ودانييل بويارين Daniel Boyarin (وبذلك يضعان

موضع الاستجواب الاختزالية العنيدة الغريبة التي تجعل فرويد مفتقرًا إلى **الالتباس** في عداوته للمسيحية)، فقد كان فرويد يميل إلى جانب روما -»عيد الفصح القادم في روما»- مركز العالم المسيحي[٢٠]. ويوافقه عمومًا روبرت بول ويتجاوزه بخطوةٍ حين يكتب أن «فهم فرويد المسيحية من منظور التحليل النفسي، لا يختلف في نهاية المطاف اختلافًا كبيرًا عن الفهم الذاتي لمؤلفي العهد الجديد»[٢١]. لكن ما يهمني هو كيف يكون «التأويل القياسي لسيغموند فرويد أنه كان عدوًّا لدودًا للدين، لا سيما المسيحية»، هنا وفي مواضع أخرى[٢٢]. ومن المهم الإشارة إلى هذا التركيز على «الدين» عمومًا أو فئة منه، كما أنه من المهم تذكُّر أن قراءة فرويد بوصفه معاديًا للمسيحية هي القراءة الأكثر شيوعًا. فإن القرَّاء الذين اهتموا بالأبعاد المسيحية في أعمال فرويد، إن لم يستبعدوه تمامًا، قد شعروا بالحاجة إلى إثارة اعتراضاتٍ حول سردية ترى تاريخ خلاصهم يمتدُّ إلى أصول البشرية (أو ربما **أولًا** إلى اليهود، مرة أخرى!)[٢٣]. والواقع أنه حين وضع روبرتسون لبنات هذه النظرية (الدين بوصفه ذنبًا أو أكل الإله)، ثارت بالطبع مخاوف شديدة، بل جرت محاكمة، أي إجراءات قضائية وإدانات[٢٤]. وفي الوقت نفسِه، كان الاستقبال «اليهودي» لفرويد هو ما ينمو، وهذا أمر مفهوم، فكما قال يوسف حاييم يروشالمي Yosef Hayim Yerushalmi: «يبقى **موسى والتوحيد** -في جوهره- كتابًا يهوديًّا مقصودًا»[٢٥].

ربما نشعر كمَن سبقونا أننا نواجه صورًا من توتُّر نجد فيها «من ناحية مقولات عامَّة قائمة على خبرات معيَّنة فقط، ومن أخرى تأويلًا خاصًّا لهذه المقولات»[٢٦]. فالطبيعة الخاصَّة للمجتمع (التراث الديني) الذي بُني على صورة الأب المقتول، وهي صورة تأسيسية امتزجت بها وتداخلت هي فيها، تمثل في آنٍ واحدٍ ملمحًا عالميًّا غير معرّف يشبه الحالة الطبيعية عند هوبز، ويمثل بقعة غموض لدى فرويد وشرَّاحه[٢٧]. فهم يرون أن قتل الأب قصة عالمية، وفي الوقت نفسِه يهودية، وهذا تدريب عام في علم النفس السياسي، وهو محصلة مقولات فرويد في الدين (أو في دين واحد على الأقل). لكن غي سترومسا Guy Stroumsa يصف قراءة هذا الموضوع تحديدًا، أي الدين، بأنها تفتقر إلى استيعاب جيد لعمل فرويد. يقول سترومسا: «إذا كان العنصر اليهودي (بأشكاله المتعدِّدة) حاضرًا هذا الحضور في

الكتاب، فهذا يعني أن فرويد يراه مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بفكرة الدين أو التوحيد على الأقل. ربما يبدو هذا واضحًا، لكنني أتصور -وقد أكون مخطئًا- أن هذا لم يُشر إليه من قبل»[٢٨]. والأرجح أن ستروسما على صواب، ولو أن هذا جزئيًا بسبب فرويد[٢٩]؛ لأن فرويد يبدو إما أنه يتحدَّث إلينا عن دين معيَّن (لكن أليس هذا أيضًا مجتمعًا سياسيًا بل عرقيًا أيضًا) أو أنه يسرد من جديد قصة عالمية عن الجنس البشري، وتفسيرها أنه معادٍ للدين[٣٠].

تجاوز تأثير تأريخ القتل عند فرويد مسألة توسيع مفهومه (العدائي فيما يرى البعض) عن الدين. وقد فعل أكثر من مجرَّد استحضار الأهمية الحاضرة دائمًا للمؤسس الفرد، الدور المهيمن «للأجنبي بوصفه مؤسسًا»[٣١]. ربما قصد فرويد إثارة مسائل أعم، مثل مسألة البقاء[٣٢]. بعبارة أخرى، مع استبعاد المراوغات الثانوية، فلا يبدو بحالٍ أن فرويد يطلب منا أن نخصَّ بالتفكير نوعًا معينًا من المجتمع البشري. والمؤكد أنه لم يقيد نفسه بالمجتمع **الديني**، في مقابل السياسي أو الاقتصادي، والأولى بالمجتمع العلمي (كان فرويد يدرك أن وسائل الإعلام ستعلن قريبًا أن «فرويد مات» أو تتسبَّب في هذا، ويتضمَّن الإعلان ويضمن -مؤقتًا- مستقبل مجمل التحليل النفسي)[٣٣]. لكن فرويد تكلَّم عن قبيلة 'أور' Ur-tribe[أ] المكونة في النهاية من «كل إنسان»[٣٤]، ثم تكلَّم عن اليهود. وهكذا، فكل شيء من أوديب إلى موسى، ومن القبيلة الأولى إلى اليهود القدامى، ويبدو أننا أمام «صيغتين على الأقل من مادة واحدة بلغتين مختلفتين»، ومع نقل متن سردية «إلى نمط تعبير آخر وشخصياتها وقواعد تركيبها تقع علينا مسؤولية استكشافها بمقارنة الأصل بالترجمة»[٣٥]. يطلق فرويد بلا شك أحكامًا عالمية معتمدًا صراحةً على التراث المسيحي، لكن أغلب ما يخلص إليه من أحكامٍ تتعلَّق باليهود بوصفهم حملة فكر التوحيد تحديدًا. فيقول لنا إن اليهود قبل أن يتحوَّلوا إلى 'مبدأ قتل الإله'، كانوا يتبعون 'مبدأ قتل الأب' - حتى في تلك الفترة، **مثلنا جميعًا** (أم مثلهم؟ سنعود إلى هذا)[٣٦]. فهل من اختلاف مميز، أي اختلاف مسيحي يهودي؟ ما الذي يحول ويترجم تاريخ القتل (عقدة أوديب، **الطوطم**

(أ) الإشارة إلى المدينة السومارية التي تقع حاليًا بذي قار في جنوب العراق، أو تل المقير على مصب نهر الفرات على الخليج العربي. (المترجم)

والتابو)، ويقدّمه، ومن الظاهر يختزله في قصة تراث ديني كما يصفه كتاب «**موسى والتوحيد**»؟ ولكن نظرًا لما يقال، ويؤكّد عليه، من أن العنوان الألماني للكتاب أدقُّ لتضمُّنه الدين (أي «دين التوحيد» الذي يختفي من العنوان الإنجليزي، وهو الذي بالمصادفة يعارض معارضة صريحة ما يؤكد فرويد أنه «جوهر انتمائه»)، فلنا أن نسلم بسهولة أن «مع موسى ربما لا يكون الأمر مسألة دين فحسب» ولا سياسة[٣٧].

يعيدنا صامويل فيبر إلى إنسانية الإنسان العظيم، إلى عالمية التناهي البشري، فيلخص الأمر قائلًا إن 'أعظم' الرجال، وأشدهم بطولة وذِكرًا، يبقى كائنًا فانيًا، وهكذا تُعرض مسألة دوره في تشكيل تراث كهذا. ويواصل صامويل فيبر قائلًا إن هذه المسألة تكتسب حدةً شديدةً حين يلي التراث المقصود تراث آخر يزعم أن مؤسسه بشريّ، هو ابن الله[٣٨]. وخلافًا لرأي فيبر (ورأي فرويد على ما في هذا من التباس)، فمن المدهش أن مسألة اكتساب حدَّة لم تحدث[٣٩]. والواضح الجلي أن التراث المسيحي ظلَّ وكأنه في حالة **كمون**. فمن أوديب حتى موسى وما بعده، ظلَّ يزاح ويرجأ ويُتجنب، أو يُترجم بعناد فريد بوصفه مسألة **يهودية**، وإن وجد اختلافًا، فهو -مرة أخرى- يقدّم بوصفه دينيًّا (أو معاديًا للدين). بين أثينا والقدس، ومن اليهودية إلى «دين توحيدي» عام، ومن أوديب (الابن) إلى موسى (الأب)، أخذ الباحثون يستكشفون أو يفندون «آثارًا» عديدة تخلَّفت عن القتل الأول وعن كثيرٍ من الآباء المؤسسين، أي عن «البدائل التي تولدت عنها». ومع هذا، من السهل رؤية أن استقبال فرويد كان متسقًا إلى حدٍّ بعيدٍ في تجاوز المحتوى الديني العام ليس لعمل فرويد (التوحيدي أو الحضاري أو العالمي) فحسب، بل لمركزية يسوع المسيح الكاسحة (الابن «صار إلهًا إلى جانب الأب، بل حلَّ محلَّ الأب فعليًّا»)، أي سؤال المسيحية الفريد المزمن ومؤسسها[٤٠]. وأكرّر هنا سؤالي: ما مستقبل القتل؟ ما أصله؟ فإن كان القتل الأول عالميًّا، فهل يعني أن نهايته عالمية أيضًا؟ وإن كان «يهوديًّا» (أي موسويًّا) على نحو خاص، فما المرجوّ؟ وإن كان مسيحيًّا؟ فماذا عن مستقبل القتل المسيحي؟ ماذا عن أصله وخصوصيته؟ هل القتل دائمًا قتل الأب أم قتل الابن؟ وكيف نعرف متى «يتماهى الأب مع الابن»؟ ومتى يتذكّر الأب المؤسس لشعب بوصفه بالأساس ابنًا، بل «أعظم أبنائه»[٤١]؟ هل الأمر ما

زال دينيًا؟ دينيًا كغيره؟ ولأني أسعى إلى فهم نهاية القتل ومستقبل الوهم، أودّ أن أصوب حالة اختلال نسبي، وأستكشف المسألة المسيحية عند فرويد. وأريد أن أقول إن بحث فرويد يحتاج إلى تأويل؛ لأنه يكشف عن صيغة فائقة الأهمية لتاريخ القتل، ولأنه يحكي لنا عن المسيحية تحديدًا، وليس عن اليهودية أو كراهية الذات عند اليهودية، ولا عن التراث المسيحي اليهودي، ولا عن معاداة السامية، وبالتأكيد لا يقتصر بحالٍ على الدين وليس الدين عمومًا همّه الأول، بل المسيحية أولًا وقبل كل شيء. ومع الإقرار بوجود استجاباتٍ شتّى، ومنها استجابات علمانية، «وبمقارنة الأصل مع الترجمة» (وأن ما ينتظرنا بالطبع هو التحليل الدقيق للصيغ المختلفة)، فليس من المستبعد أن نقول إن فرويد استخدم المصادر (المصرية) لليهودية، وبذلك شارك في صبغ التاريخ الإنساني بالصفة العالمية بل المسيحية[٤٢].

الجزء الأول: فرويد مسيحيًا («إذا كان يسوع يهوديًا...»)

لكن من يُقدم على إلصاق هذا الادعاء المفرط السخافة بفرويد، ويدَّعي أنه يحرم شعبًا - أم أنه دين أم جنس أم عِرق؟ وربما كان مثالًا عالميًا، رجلًا يمتدحه ويجعله ضمن أعظم قتلة آبائه؟ فإن هذا يشبه سلب نصّ إعجاب جمهوره المخلص «المُحبّ للسامية». ولكن، ومع كل الاحترام لشيوخي (ولانتشار الدراسات التي تجتهد في درس ابن يعقوب، «وهو يهودي من فرع ما»)، فإني أرى من زمنٍ بوضوحٍ مؤلمٍ أن الخيوط التي تربط فرويد باليهود واليهودية دينًا وبشرًا، رغم إبهارها، إما رفيعة أو ضعيفة جدًا أو شديدة الغموض، ولنقل ملتبسة على أقل تقدير، وبالحد الأدنى عسيرة القراءة[٤٣]. يسأل دريدا بإلحاحٍ: أين الأرشيف وما عمله؟ أما يوسف حاييم يوروشالمي، ومجهوداته بارزة في ربط فرويد باليهودية بطريقة علمية، فيطرح تصوُّره لمستقبل القتل، أي مستقبل التحليل النفسي بوصفه علمًا يهوديًا. لكنه يقرّر بنفسه أن «أمورًا كثيرة تتوقف بالطبع على سِر كيفية تعريف مصطلحَي 'يهودي' و'علم'»[٤٤]. فقد زاد فرويد من المخاطرة عندما قدَّم وصفه المشهور لمؤلف «**الطوطم والتابو**» -مع جرعة مناسبة من الإنكار، لا ريب- فقال

إنـه «جاهـل بالكتـاب المقـدَّس، وإنه مغتـرب تمامًا عن ديـن آبائه -وعـن كل دين غيره- ولا يسعه المشاركة في اتخاذ أي مثالٍ قوميّ، لكنه لم يحمل على قومه قطُّ، ويشعر أنه في طبيعته الجوهرية يهوديٌّ وليس لديه رغبة في تغيير هذه الطبيعة»(٤٥). يواصـل فرويد فيقول إنه لا يسـتطيع أن يصف هـذا «الجوهر»، وبذلك يضع علامة بـارزة فـي تراثٍ متنـام ينظّر لليهوديـة بوصفها نوعًا من السـمات المسـتعصية على الوصف(٤٦). لكن إن كان فرويد مسيحيًّا(٤٧)، وَفق مقدمة فرضيتي، فربما ذلك لأنه استطاع أن يقـدّم تفصيـلًا أشـدَّ قبـولًا وصيغة ملموسـة باسـتخدام كلماتـه متعدِّدة الـدلالات عـن «جوهر المسـيحية»، وإن لم تكـن معروفة على نطاق واسـع. وهذا على الأقل ما أريد أن أطرحه لأعرض صورة هذه الصيغة الخاصَّة من تاريخ القتل. ولا أقصـد بـه تكـرار مقولـة إن فرويـد كان يتبع فوربـاخ(٤٨)، ولا أقصـد بالضرورة ترديـد اتهـام لاكان المتحمّس لفرويـد بالمركزيـة المسـيحية («قريب مـن التراث المسيحي إلى درجة مذهلة»، «من فضل القول الإشارة إلى هذه المركزية المسيحية في كتابات فرويد. فلا بدَّ من سببٍ عنده جعله ينزلق إليها وكأنه غير واعٍ بها»)(٤٩). ومع الاعتراف بمجانبة الإنصاف، فإنني أستبعد الطرح المدهش الصادمَ الذي قدَّمه بول فيتز Paul Vitz عن «اللاوعي المسـيحي عند سـيغموند فوريد»، وعرض جون شـاد John Schad التأملي لـ «خطوط الفكر المسـيحي عند فرويد»(٥٠). وبصدق، ليـس لـديَّ رغبةٌ في حسـمِ «انتماء» فرويد أو «هويته» وأشـكال تماهيه (ولو شـئت لفصّلت في حياة سيغسـموند شـلومو Sigismund Schlomo، المتماهي مع الابن المتمرد دائمًا، أو «في حلم الماء المائل للحمرة»، ولذكرتُ كذلك بقية الأدلّة التي يسـوقها فيتز فيما يخص «تماهي» فرويد المسـتتر «مع يسـوع» ومصادره)(٥١)، ولا حسم تصنيف الجنس أو النوع أو العِرق المناسب أو الصحيح الذي يؤدي إلى فهم السيد سيغموند فرويد، مع الاعتراف بأهميتها جميعًا(٥٢). وبالمصادفة، فإن استقبال مسـاعي فرويـد البحثية وتاريخه المؤثر ليشـير إلى عناوين مميـزة عوملت إمَّا كأنها فئـاتٌ معزولـة حصريـة أو قابلـة للتأثُّر بأشـكال مختلفـة من الاندماج والتماسـك. ويمكن تلخيص هذه العناوين كالتالي: «فرويد والمسـألة اليهودية» (اليهودية و/ أو معـاداة السـامية، الكراهيـة اليهودية للذات) أو «موقف فرويد مـن الدين» (اليهودية والمسـيحية، والمسـيحية اليهوديـة، ومؤخرًا الإسـلام)، أو -بنغمة أهـدأ- «فرويد

والسياسي»، أي مسألة العلاقة بين الفرد وعلم النفس الجماعي(٥٣). ولكن كما يقول دي سرتو Certeau في تعليقه الراقي على كتاب «**موسى والتوحيد**»: «ما يقال **في الوقت نفسِه** عن موسى، عن اليهودي، أو عن فرويد، لا يمكن اختزاله في أحد التصنيفات المختلفة التي يحلل على أساسها (تحليلًا ذاتيًا وغيريًا) إنتاج أي كتابة»(٥٤). فإننا بالفعل نواجه مخطوطًا تتداخل فيه صيغ مختلفة، نوعًا من التعبير يلزمنا استكشاف حروفه وقواعده التركيبية النحوية، وتفرض علينا مقارنة الأصل والترجمة، الواحد والكثير. فأي الصيغ هي الأصل وأيها الترجمة، من أوديب وصولًا إلى موسى؟

ينتمي ما يهمني إلى نوع معيَّن من الإزاحة، بل هي ترجمة وتحوُّل ونقلة لطاقات نقديَّة عن موقع استجواب وربما قلق. أي إن ما يهمني ينتمي إلى تصنيف محدَّد، يتصادف (وهذا مدهش) أن دي سرتو لا يذكره. ولهذا ربما ينتمي إلى طبيعة مختلفة تمامًا. ولقد حاولتُ أن أبيِّن -وما زلت- أن لهذا صلة وثيقة بحقيقة معروفة ويكاد يوازيها، وهي أن تأملات فرويد كانت دائمًا تحمل معها استدعاءات متواصلة وصيغًا أعقد من «المسألة اليهودية». هل اليهودية دين؟ هل اليهود أُمَّة؟ هل هم عِرق؟ وما تحديدًا «جوهر» اليهودية الذي يشير إليه فرويد؟ وبالمثل وبدرجة التركيز نفسها، آثار نصُّ فرويد أسئلة عميقة وأشدَّ تجريدًا وعالمية عن طبيعة التاريخ والديمقراطية والاختلاف الجنسي والفاجعة والأرشيف وغيرها. وأخيرًا، يُذكر بلا كللٍ أن فرويد معادٍ للدين ومعادٍ للمسيحية. وما لم يظهر بعد فرويد، ولا قبله، هو إحساس بأن المسيحية سِرٌّ غامضٌ وشيء مبهم كاليهودية، وهو لا يُكتسب من إدراك دور المسيحية الضمني والصريح في مقولات فرويد واستدلاله. وأتكلم هنا عن إكساب المسيحية ضرورة الاهتمام النقدي (وليس كَبْت هذا وتجنُّبه)، والحاجة إلى إعادة النظر في المسيحية وتعريفها بوصفها دينًا، وهو أمر لم يراجع. وبحث كهذا لا بدَّ أن يهتمَّ بخصوصية المسيحية وتفردها بتاريخها الظاهر، أي «المسيحية القائمة فعلًا»، كما تظهر على الأقل في نصِّ فرويد(٥٥). وإن كل شيء يبقى وكأن المسيحية لم تكن سوى دين، دين وسط غيرها من الديانات، ومثل أية دين (توحيدي) آخر. لكن هل المسيحية دين؟ أي ليست

سوى دين؟ أليست عِرقًا، عرقًا جديدًا، أو شعبًا على الأقل، مجتمعًا (سياسيًّا) متخيلًا حديثًا[٥٦]؟ وربما كانت نوعًا معينًا من الشخصية»؟[٥٧] في شتاء سخط هنتنغتون، أليست المسيحية حضارة، أي بديلة عن الدين؟

وإذا كان فرويد مسيحيًّا، فما في هذا؟ وإن كان «المسيح قد خلَّص البشرية من عبء الخطيئة الأولى بالتضحية بحياته»، فهل يُحدث هذا أيَّ فرق[٥٨]؟ لن يكون الاختلاف أكثر أو أقلَّ من لو كان موسى مصريًّا (فعلًا)، وهل من فرقٍ الآن؟ أو لو كان يسوع يهوديًّا؟ وربما كان يسوع آريًّا، واحدًا ممَّن سماهم فرويد 'الآريين المسيحيين'[٥٩]. ألا نعرف الآن -وأتمنى أن نعرف- أن موسى (لم يكن) مرتبطًا بتلك «العصابة من الساميين»[٦٠]؟ ولا أقصد -حاشا لله- أنهم «جنس آسيوي أجنبي»، بل أقصد موسى[٦١]. وبويارين Boyarin بالطبع على صواب؛ إذ «يقرأ كتاب **موسى والتوحيد** على خير ما يقرأ بوصفه جزءًا من محاولة ثقافية اجتماعية ألمانية قام بها يهود متحدثون بالألمانية في القرن التاسع عشر لإعادة كتابة أنفسهم، وتحديدًا أنفسهم الذكورية، بصفتهم آريين ومن ثَمَّ تيتونيين [جيرمانيين]»[٦٢]. وهكذا نواجه -مرة أخرى- صيغتَيْن من المادة نفسِها. هل هذه مسألة عِرق أم أنها تتعلَّق بالدين؟ نتذكَّر أن يان أسمان Jan Assmann له إسهام رائع في «**العودة إلى موسى**»، حيث يعالج يسوع والمسيحية بوصفهما 'لاحدث هامشيًّا'[أ]، مجرَّد معلم آخر في الطريق الموسوي الطويل المفعم بالقتل. والأهم من هذا أن «التميز الموسوي»، الاختلاف الذي أحدثه موسى بنشر التوحيد (المصري) في العالم، لا علاقة له بالعِرق في تصوُّر أسمان، ولا علاقة له إلَّا بالدين. أما بالنسبة إلى التميز الموسوي، فإنني أكرِّر أنه تميز ديني: «التمييز بين الحق والباطل **في الدين**»[٦٣]. لكنني أعيد السؤال: ماذا يقول لنا هذا كله عن المسيحية؟ ماذا عن «يسوع والتوحيد»؟ أليس **موسى** فرويد سوى حكاية سِر مُفشى؟ هل هو شيء وراء الطرح الظاهر الواضح والمضمر للتراث المسيحي على ما في هذا من مفارقة[٦٤]؟ ولننظر -مرة أخرى- في ملخَّص **موسى** المتقن الذي قدَّمه صامويل فيبر، ويبرز فيه بعنوان فرويد الأصلي «**موسى الإنسان**» إنسانية المؤسس مقابل ألوهيته (هل ثَمَّ من يلزم

(أ) أي حدث هامشي لم يقع، فهو لا شيء/ لا 'حدث'. (المترجم)

إقناعه فعلًا في أمر موسى؟ أليس من إنسان آخر *ecce homo* لا يسهل [بشأنه] ... تمييز صورة الإنسان من صورة ربه»؟)[٦٥]. ولنذكر أن هذا «المؤسس والزعيم» قد قُتل، وبعد أن يُقتل «سيُبعث من موت ليخلّص قاتليه»[٦٦]. اسأل نفسك مرة أخرى، أهو أب أم ابن؟ أو ما 'الكُمُون' في المسيحية؟ وفيمَ ادعاؤها تاريخًا من البراءة، أهو تاريخ بعد القتل؟ أليس غريبًا على الإطلاق أن المسيح كان أيضًا -وكأنها مصادفة- زعيمًا مقتولًا تسبَّب في تأسيس «ديانتَيْن» (اليهودية والمسيحية، الكاثوليكية والبروتستانتية)، وأن هذا المؤسس كان كذلك اثنين بالفعل (يسوع وبولس)، وأن وراء كتاب **موسى** لفرويد كانت دائمًا شخصية يسوع طبعًا، وكذلك موسى بولس، وهو موسى مسيحي خالص[٦٧]؟

يسعى ياكوب توبس Jacob Taubes إلى إعادة توجيه قوة التوازيات المهمَّة والواضحة التي يطرحها الإنجيل بين يسوع وموسى، فيقول شارحًا بتمكُّن: إن «هذا موضوع موسى وبولس»[٦٨]. يقرُّ توبس بالأصول المتنازع عليها للادعاء بأن اليهود مجتمع «موسوي»، أي مقولة «كما ينسب المسيحيون أنفسهم إلى المسيح، فإن اليهود ينسبون أنفسهم إلى موسى» (٣٣). وسيقال لاحقًا إن المسلمين يعبدون نبيَّهم، وأنهم خلطوا بين نبيّ بشر وبين الله (والله أعلم بأية مصادفة أو حادثة وقع هذا)، ولهذا الغرض أُطلق عليهم المُحمَّديون. ومن يجرؤ على فعل هذا؟ يؤكِّد توبس -مؤقتًا- أن بولس كان أولَ من جعل اليهود أهل/ آل موسى، أي إنهم هكذا بالنسبة إلى بولس وليس إلى موسى الذي يرفض صراحةً ويفنّد هذا الانتماء التأسيسي والملكية حين «يعرض الرب أن يدمر الشعب ويبدأ شعبًا آخر بموسى» (٤٧)[٦٩]. لكن «مقارنة بولس بموسى يفرضها بولس نفسه» (٤٠). فإن بولس هو الذي يرى أن المهمة الحاضرة هي «إنشاء شعبٍ لله جديد وشرعته» (٢٨). إن بولس هو من «يقيس نفسه بموسى ... و[يدَّعي أن] عملهما واحد، وهو إنشاء شعب». وفي المحصلة، هذه فكرة توبس: «يرى بولس نفسه مزايدًا على موسى» (٣٩). وهكذا، «فإن أصل المسيحية هو بولس وليس يسوع» (٤٠). مرة أخرى، يوجد هنا أصلان، أي «موسيان»، هما: يسوع وبولس، وإن شئت: بولس وموسى، موسى وفرويد، يسوع وفرويد[٧٠]. يفهم فرويد موسى على نهج بولس وقتل الأب

على نهج يسوع، ولعله شعر «أن المسيح ربما كان حملًا مستحيل حمله»، فأثار بأوضح صورة ما لا يمكن تسميته إلّا بالمسألة المسيحية[٧١].

الجزء الثاني: إذا كان فرويد مسيحيًا...

«هناك على الشاطئ الإنجليزي، ليس فرويد غبيًّا فحسب، بل كان مسيحيًّا بغباء»[٧٢]. يكفي هذا عن المسألة المسيحة. لكنني أعتقد أن ما يقصده جون شاد من هذه الصيغة التي لا تحمل احترامًا هو التالي: إن فرويد، ذلك المستعبد في مصر -أي العالق في مراكز العالم المسيحي الإمبراطوري (فيينا ولندن)- ويبحث عن شعب، لديه أخيرًا الشيء الكثير الذي يقوله عن المسيحية. ولا يختلف عن هذا ثيودور هرتزل، وهو موسى حديث آخر[٧٣]. لكن فرويد -مثل كثيرين قبله وبعده- كان يفهم المسيحية غالبًا بمعنى ضيق، فقد وضع أغلبها تحت فئة «الدين» العامَّة، أو على الأقل وصفها عند ما يمكن وصفه بمستوى ظاهر واضح: الاضطهاد وفن الكتابة[٧٤]. كان فرويد قلقًا بحقٍّ من أن تزعج مقولاته باتر شميت[أ] Pater Schmidt والكنيسة الكاثوليكية، حتى بلغ به الأمر إلى أن ينكر بغرابة خيوط الاتصال والتوافق بين النازية والعداء المسيحي للسامية، واكتفى بالقول إن نصرانية الألمان متهافتة، وإن معاداة السامية كانت دائمًا -تخيلوا هذا- كراهية المسيحيين[٧٥]! ولا ننسَ أن فرويد في إنجلترا أيضًا تعرض لمواقف كثيرة أشعرته بالعزلة في تلك الجبهة، حتى إنه اكتفى بإقرار أن «غرباء كثيرين حسني النيَّة أشاروا لي إلى طريق المسيح»[٧٦]. صحيح أن فرويد كان كذلك صريحًا تمامًا في إقرار أن الجرح الذي سيحدثه بكتاب **موسى** سيصيب اليهود في المقام الأول. وليست هذه هي المرة الأولى التي يضلُّ فيها مؤلف «مسألة يهودية» صريحة (ويضلل قراءه) بأن يظن أن الأمر ليس وراءه أو تحته أو بجانبه شيء آخر. ولكن، ألم يكن على هذا المستوى الواضح أيضًا مسألة مسيحية أضخم، ولو لم يُطرح بشأنها سؤال وبالتأكيد لم يجب[٧٧]؟ وماركس مثال واضح على هذا، وربما كان سارتر مثالًا آخر. يبدو الأمر مدهشًا أننا نستطيع الآن (ولو كان الأمر غير مقبول) أن نؤكِّد أن ماركس كان

(أ) كاهن وعالم لغة وأعراق نمساوي، كان فرويد يعدُّه أعدى أعداء التحليل النفسي. (المترجم)

يهوديًا (ومعاديًا للسامية حتى النخاع)، وأن نزعم أن فرويد كان كذلك أيضًا (كان «يهوديًا غير مؤمن بالله»، وفخورًا بذلك، وكان لهذا يكره نفسه كراهية مطلقة)، أو أن نزعم أن القرن العشرين كان «القرن اليهودي»[٧٨]، لكن هذا سيبدو ضربًا من الجنون حين نتذكَّر أن هوبز ولوك وهيوم ومعهم تقاليد الليبرالية وعناصر الإسراع بالرأسمالية، وكثيرًا من «حداثتنا» (وتضمُّ النازية) ربما تعاني حالة مسيحية مزمنة. ولذلك فبدلًا من النظر فيما يقوله فرويد عن اليهود أو عن اليهودية ومعاداة السامية، فالأجدى فيما يبدو قراءة لونٍ من الكُمُون الملتبس، وإثارة احتمال أننا ربما لم تتوفر لنا وسيلة تعرُّف إلى المسيحية، أو أننا للآن لا نعرف ماهية المسيحية على الإطلاق. وقطعًا «يتوقَّف الكثير على المقصود بالمسيحية».

ألا يكفي هذا مسوغًا لإثارة المسألة المسيحية؟ ولقد بدأت تتبُّع خيط التواصل مع يسوع والمسيحية في قراءة **«موسى والتوحيد»**. لكن فرويد سبقه ولحقه كثيرون علقوا على جانبٍ أو آخر لأحد أبعاد المسيحية الرئيسة، أو أحد أبعاد الحداثة الأساسية. لن أذكر فورباخ ولا هيغل ولا فيبر («تنصير شامل للحياة كلها»). وسأتجنَّب حالات معقَّدة مثل نيتشه وباتال Bataille (الذي جعل «دليل معاداة المسيحية» مخصصًا لـ «جوهر الروح المسيحية» الذي يعمل عمله «متجاوزًا الكهنة والكنائس ... وأحيانًا في معسكر من يظنون أنهم معادون لها»)[٧٩]. وسأقتصر على تقديم العناوين البارزة الحديثة[٨٠]. إن ما يسميه مايكل آلين جيلبسي Michael Allen Gillepsie «الأصول اللاهوتية للحداثة»، يشير إليه مارك سي. تايلور Mark C. Taylor بوصفه «الثورة البروتستانتية»[٨١]. ولا يتبع كارل لويت Karl Löwith مسار هيغل اتباعًا صارمًا حين قال سابقًا إن التاريخ، وتقسيمه إلى عصورٍ الذي لم يزل قائمًا، مسيحيّ في جوهره[٨٢]. وربما يقترب كارلو غنزبيرغ Carlo Ginzburg من الموافقة على هذا[٨٣]. ويعتقد مارسيل غوشيه Marcel Gauchet أيضًا وجين-لوك نانسي Jean-Luc Nancy معه أن الحداثة العلمانية -أي فصل الدين عن السياسة- مسيحية، أي بالرغم من أصولها الأقدم المعروفة، ليست المسيحية بدينٍ عاديٍّ، فهي على أقل القليل منذ بدايتها دين نهاية الدين، الصعود الحقيقي للسياسة الدنيوية[٨٤]. ورغم أن إرنست كانتوروفيتش

Ernst Kantorowicz ربما راوغ في تحديد التواريخ في هذه النقطة أو غيرها، فإنني لا أعتقد أنه كان ليختلف مع هذا اختلافًا جوهريًا[٨٥]. ولقد قلبت هنّا آرنت هذه المقولة رأسًا على عقب[٨٦]. يعتمد هارولد بيرمان Harold Berman وبيير لجندير Pierre Legendre على بعضٍ من هذه المصادر نفسها، فينعيان جهلنا العام بالمسألة ويقولان إن نظامنا القانوني برمَّته مسيحيُّ الجوهر، قائم على العمل التوليفي الذي قام به فقهاء الشريعة التوراتية التي دخلت بطريقة ما إلى النُّظُم القانونية الحديثة[٨٧]. ورغم أن ميشيل فوكو لم يذكر الدين قطُّ في كتابه **«ترتيب الأشياء»**، ولا فصل فيه بأيِّ قدر في أيِّ موضع من أعماله الكبرى، فإنه أقدم بالفعل على تصويب أساس للتصوُّر القائل إن المسيحية (وله تحفظات على المصطلح) ضعيفة الصلة بالحداثة، وبالليبرالية والحاكمية. ويتفق أن فوكو يقرُّ بأن موسى رمزٌ مهمٌّ للسلطة الرعوية، والأهم أنه يصف الحضور الثابت لهذا الملمح الجوهري في نظام الحداثة بأن جوهره مسيحيٌّ خالص. يقول فوكو إن الكنيسة هي التي أحدثت «تخثُّر موضوعات السلطة الرعوية وآلياتها ومؤسساتها، وهي لون من السلطة أظنه لم يكن معروفًا لأية حضارة أخرى»[٨٨]. أما جيورجيو أغامبين مع نزعات اللاهوت المسيحي الآخذة في الاتضاح عنده، فيبني على بعض هذه اللحظات في عمل فوكو، ويدَّعي أن «اللاهوت الاقتصادي» بنية أساسية من بنى السلطة السياسية والدينية (اعتمادًا على عمل ماري خوسيه موندزين Marie-José Mondzain)، وأساس «علم طبقات المجد»، أي نظرية وتكنولوجيا للصورة التي تحكم ثقافتنا البصرية)[٨٩]. وأما دريدا، الذي لم ينفك يذكّرنا بعملية «العولمة اللاتينية»، فيشير كذلك إلى بُعْدها الظاهر الذي يسميه «التحوُّل البصري التليفزيوني المسيحي». يربط دريدا ربطًا موحيًا بين التليفزيون ووسائل الإعلام والتجسُّد في تمثيلاته الكاثوليكية والبروتستانتية[٩٠]. وعلى جبهة مختلفة (أوَليست مختلفة؟)، يطلب دينيس بويل وكولن كيد وجيه. كاميرون كارتر وويلي جيمس جننغز إعادة النظر في العلاقة الوثيقة بين العِرق والمسيحية. وفي الوقت نفسِه، ثَمَّ تيار ينمو يثبت الأبعاد الاستعمارية للمسيحية[٩١]. وقد جمع فان دير فير الباحثين للتفكُّر في عملية «عولمة المسيحية» بوصفها مجموعةً ضخمةً من التحولات إلى اعتناق الحداثة[٩٢]. وقبل ذلك كتب ألكسندر كوجييف Alexandre Kojève بإيجازٍ وقوةٍ عن المسيحية

بوصفها علمًا، وأعلن فعلًا عن الأصول المسيحية للعلم الحديث. وكذلك فعل ديفيد نوبل[٩٣].

وهذه كلها بالطبع مقولات جدلية، ولو بسبب نزعات الاستثناء أو الانتصار أو الإحلالية الصريحة أو الضمنية التي يقال إنها (وليست كلها) تدلُّ عليها، أو تعيد إنتاجها دون وعي. ولنلحظ أن الأغلبية يعتمدون -بطريقة أو بأخرى- على خطاب «الدين» (وهو مفهوم يتزايد عدد المؤلفين الذين ينسبونه إلى المسيحية)، بينما يشاركون في تقويض التعريف ذي الحدود الواضحة لهذا المصطلح أو في قابليته العامَّة للتطبيق على ضوء تاريخ المسيحية الفريد[٩٤]. ولا أقصد باستحضار هذه المقولات توكيد أنها بالضرورة صائبة أو حتى صحيحة، ولا أنها مناسبة للمهمَّة التي حدَّدوها لأنفسهم. هل المسيحية قانون أم علم؟ أهي علم أعراق؟ أهي سياسة أم اقتصاد؟ أهي لاهوت اقتصادي أو بتحديد أكبر الرأسمالية؟ أليس الأرجح أن المسيحية تمثل مجموعةً فريدةً متغيرةً من التقسيمات بين المجالات التي تخترعها أحيانًا، لكنها في الأغلب «تنقيها» بطريقة صارمة دائمًا[٩٥]؟ أما عن نفسي، فإنني لم أقصد سوى رسم بعض تضاريس المسيحية والتفصيل في عنصرها وتقديم أساسيات أو أدوات لقياس حدّها الممتدّ والانضمام إلى من يدعون إلى «أنثروبولوجيا مسيحية» (وهذا عنوان آخر مدهش في جدّته ومجال في نعومة أظفاره)، وطرح سؤال عن طبيعة المسيحية، مهما كانت متنوّعة ومتغيّرة[٩٦]. فالسؤال بحقٍّ هو: ما المسيحية؟ ما مناطقها وأقسامها؟ ما حدودها وغاياتها؟ أليست المسيحية تراثًا سياسيًّا أو اقتصاديًّا أو قانونيًّا أو علميًّا كما أنها تراث ديني؟ وما عسى أن يكون معنى هذا؟ ماذا يمكن أن يعني القول إن المسيحية ليست دينًا، أي ليست دينًا خالصًا، أو حتى في المقام الأول؟ هل هكذا أنا أطلق ادعاءاتٍ عن «جوهر المسيحية»؟ وأودُّ أن أقول وأنا أختتم إننا بصدد التفكير في المسيحية باتباع خطواتٍ موازية لخطوط «الصلابة المطلقة» و«قوة القصور الذاتي الجبارة» التي ينسبها فوكو إلى السجن بوصفه مجموعة دينامية معقَّدة من آليات الضبط وتقنيات الإخضاع والأجهزة المؤسسية[٩٧]. وربما ينبغي الاستعانة بنموذج الذكورة الذي تصفه جوديث سوركيس Judith Surkis بأنه توليفةٌ من جسد معيَّن، ونموذج

للشهوة، وصفة للعقل تشكَّلت عرضيًّا وأُعيدت صياغتها بانتظام. فكما أن المسيحية «فُرضت مرارًا وتكرارًا» على المسيحيين، كالذكورة، فإن «معناها ظلَّ غير مستقر»[٩٨]. وكان البحث الذي سعيت إليه يستدلُّ بأسئلة كالتي سألتها مايانثي فرناندو Mayanthi Fernando عن فرنسا المعاصرة، وتحديدًا «كيف يوفق المرء بين صفة [المسيحية] غير المحسومة والقوة التنظيمية لجهازها القانوني والسياسي؟ كيف يدرس المرء شيئًا ... يطرح دائمًا [أو ينكر] وحدته وتماسكه ... لكنه في الحقيقة ممزَّق بالتفرُّق والتناقض ... وفي حالة تشكُّل دائم ولا يستقر تمامًا أبدًا، ومع ذلك فله آثار حقيقية على الذوات التي يحكمها؟»[٩٩]. ما أردت أن أبيّنه هو أن «السيولة» -أي عدم الاستقرار- لم تقوّض «المسيحية» بوصفها مثالًا سياسيًّا واجتماعيًّا تنظيميًّا، بل منحتها قوتَها[١٠٠].

الجزء الثالث: يسوع وشعبه ودين التوحيد

ولتلخيص ما سعيتُ إلى طرحه حتى الآن، أقدّم الصيغة التالية: إن كان فرويد يهوديًّا، فموسى مصريّ. لكن إن كان فرويد مسيحيًّا، كان يسوع يهوديًّا. ولا ينبغي أن يصرفنا وضوح الصياغة الأخيرة المرتبطة بحقائق التاريخ المسيحي، وبالحضور الدائم لـ «المؤسس الأجنبي»، عن الاهتمام الذي تستحقّه. يخطئ دي سرتو الهدف (اليهودية بدلًا من المسيحية)، رغم أنه يصيب في الإشارة إلى مركز جذب حقيقة فرويد التاريخية حين كتب أن «كل شيء يحدث وكأن [فرويد] خلط بين عصرٍ وآخر، أو كأنه جعل أحدهما كنايةً عن الآخر. وبالتأكيد فإنه يتكلّم عن البدايات. لكنه يسرد داخل رواية عن الأصول الموسوية ما يمثله في التاريخ ميلاد اليهودية الرحّالة، والنصوص المقدَّسة المغلقة في القرن الأول من عصرنا»[١٠١]. لقد كانت عودة فرويد تعني دائمًا عودة إلى (زمن) يسوع وإلى المسيحية - «لا وعينا المسيحي» كما يقول بول فيتز. أو هذا ما ينبغي أن تعني. وعليه، فإن كتاب **«موسى والتوحيد»** صيغة (أم صيغتان؟) من ترجمات نصيَّة أخرى. **يترجم** موسى أوديب والأب الأول، ولا يقتصر على تكرار أحدهما. ثم يأتي يسوع - تلك الترجمة واسعة الانتشار، ولو أن الاعتراف بها محدود. أم أنها الأصل؟ نعود إلى فرويد،

ونعـود إلى يسـوع، ونعود إلـى القتل ومسـتقبله. لأنه إن كان كتاب «**موسـى**» يمثل بالفعل إعادة كتابة لكتاب «**الطوطم والتابو**»، وإن كان يسوع يحل محلَّ موسى بأثرٍ رجعـيٍّ (وكذلـك أوديـب)، فمـا من شـكٍّ حقيقيٍّ أن هـذا الإحلال، هـذه الترجمة (كُمـون المسـيحية) رغـم أنها مقبولة على هـذا الحال، فإنها لا تكفـي لتقديم قراءة شـاملة كاملة لكتاب «**موسى والتوحيـد**»، بصرف النظر عن توصيـف هذه القراءة. وإن ذكرنا أن فرويد بنفسـه هو من أشـار إلى هذا، كما سـيؤكِّد المقطع التالي، فلن يغيّـر في الأمر شـيئًا. كما أن تقديـم البديل يعرضنا لمخاطـرة تجاهل حقيقة وجود ترجمة أخرى، حسم آخر، للطرح المسيحي، عن المسيحة. لدى فرويد عدَّة أشياء صريحة يقولها -أي عن يسـوع والمسـيحية- في ذلك الكتاب وفي غيره، وليسـت كلها سلبية، كما رأينا؛ لكن الأهم أنها ليست كلها **دينية**، إن كانت دينية من الأساس. وهكذا فإن السؤال الذي يرد على الذهن في هذا الموضع يرتبط بالمكان النسبي لـ «التـراث»، التـراث المسـيحي فـي علاقتـه بما يبـرزه ريتشـارد برنستاين بوصفهما المفهوميـن المركزيين في كتاب فرويد «**موسـى**»: الكمـون وعودة المكبوت[١٠٢]. فإذا صدقنا فرويد، لوجب تلقائيًا أن نقرَّ بأننا هنا لا نواجه أصلًا على الإطلاق (كما يوحي طرح العولمة والتنصير)، بل نواجه الفصل الختامي، الترجمة النهائية لتاريخ القتل. لكن الترجمتَيْن بالطبع صحيحتان. رفع القديس بولس القتل التأسيسـي إلى مستوى الوعي وأقرَّه، وهو لهذا واضح الآن، وبهذا صار أقرب إلى حسم أو علاج.

> ربمـا مـن المقبول افتـراض أن الندم على قتل موسـى هو ما أتاح المثيـر لاختـلاق تهويـم شـخصية المسـيح من رحـم التمنّـي، الذي سـيعود ويقود شعبه إلى الخلاص والحكم الموعود للعالم. فإن كان موسى هو هذا المسيح الأول، فقد صار يسوع بديله وخلَفه، ويستطيع بولـس أن يطلـق دعوته على الشـعوب بقـدرٍ من التسـويغ التاريخي: «انظروا! لقد جاء المسيح حقًّا، وقُتل أمام أعينكم!»، ثم توجد حقيقة تاريخيـة فـي قيام المسـيح من الموت؛ لأنه موسـى الـذي بعث ومن ورائـه الأب الأول للقبيلة الأولى العائـد والمتحوّل، وبوصفه الابن، يوضع مكان الأب[١٠٣].

من موسى إلى المسيح، وما وراء المحتوى التوحيدي، فإن حقيقة المسيحية التاريخية ينبغي أن تُرى في امتدادها المتجاوز للدين وصولًا -ومرة أخرى ترجمةً- **لبدايات البشرية نفسها**. تنفّس المسيحية عن توتّر قديم لتهويمة مرغوبة، وفي الوقت نفسِه تهيئ لنفسها اعترافًا واعيًا، ومن هنا فإنها -فيما يبدو- تمثل بحقٍّ قدومَ بشرية جديدة، بل صعود إنسان جديد. تقدّم المسيحية بالحد الأدنى وعدًا قديمًا أو عهدًا، وهو وعد إنهاء القتل بوصفه أساس المجتمع البشري[١٠٤]. ففي قلب مسيرة المسيحية، يوجد التبدي التدريجي لصورة، والاعتراف بجريمة قتل، وهو اعتراف أثبت اليهود -والبشرية منذ القِدم- أنه اعتراف واهٍ[١٠٥]. كان مستحيلًا على اليهود المشاركة في اتخاذ هذه الخطوة المتضمنة -برغم كل التشويهات- في «الاعتراف بقتل الربّ»[١٠٦]. فلا عجب إذن أن «في تاريخ الدين -أي فيما يخص عودة المكبوت- كانت المسيحية خطوة متقدمة» (٧٨). لكن القتل بلا شكّ أكبر من الدين وأقدم، والتقدُّم الذي حقَّقته المسيحية يتجاوز -مرة أخرى- هذه الحدود الإقليمية.

ويرتبط هذا أيضًا من كل الوجوه باعتبار يسوع بديلًا. ولهذا يجب أن نلقي نظرةً أدقَّ على تعقيدات الآلية، «العمل-الحلم»، الذي نجاهده طوال الطريق («صيغتان من المادة نفسِها بلغتين مختلفتين»، أي الحاجة إلى «نمط تعبير آخر مهمتنا كشف حروفها وقواعدها التركيبية النحوية بمقارنة الأصل والترجمة»)[١٠٧]. ولنذكر طريقة تعبير فرويد عن هذا في «**الطوطم والتابو**»: «من المؤكَّد أن حدثًا كتصفية الأب الأول على يد جملة أبنائه قد خلَّف آثارًا لا تُمحى في تاريخ البشرية، وكلما تعثَّر تذكُّره زادت البدائل التي تولَّدت عنه»[١٠٨]. ولنتذكَّر أيضًا أن يسوع ترجمة لموسى، أي بعث الأب الأول. ولعل يسوع هو آخر هذا النوع من البدائل؛ ذلك أن الحدث الآن زاد ذكره (كلما زاد ذكره قلَّت بدائله بحكم المنطق). وأخيرًا، فلنتذكَّر أن فرويد يبدأ بإيجاد أصل القتل الأول في صيغته الأكمل والأشد صراحةً: قصة المسيح. وهذا كله وسيلة للإشارة إلى **التكثيف** الحاصل هنا، وهذه طريقة أخرى للقول إن يسوع (الألف والياء) يوجز تاريخ القتل، يحل محلَّ الأب، الأب المقتول، ويحقِّق تاريخ القتل **ويزيحه** ويحسمه[١٠٩]. ونكتفي بهذا القدر عن موت الرب

(الأب)[١١٠]. لكن هذا بكل وضوحٍ ليس ما جاء من أجله يسوع بديلًا. ولننظر الآن فيمـا يواصـل فرويـد شـرحه وهو يكشـف السـردية التي يكثفهـا التراث المسـيحي ويكتبها، وهي أن «كل واحدٍ في جمع الإخوة كانت لديه رغبة في أن يرتكب الفعلة بنفسـه وحـده حتـى يخلـق لنفسـه موقعًـا اسـتثنائيًّا ويجـد بديـلًا عـن تماهيـه مـع الأب»[١١١]. إن كان للقبيلـة زعيـم (ويقـول فرويد: «يجب فيمـا أرى أن نترك دون حسم، هل كان هذا المتمرد الكبير وزعيم العصابة موجودًا أم لا»)، «فلعله أشدهم إحساسًـا بالذنـب». فهـل «المسيح هو القاتـل، أكثر القتلـة حملًا للذنـب؟»[١١٢]، يتوقف الكثير على مسـألة وجود زعيم، وعلى الاختلاف بين القصد والفعل. لكن فرويد هنا بالطبع في أفضل حالاته:

> إن لم يوجد هذا الزعيم، فإن المسـيح كان وريث شـطحة خيالية وأمنيـة لـم تتحقَّق، فإن وُجِـد زعيم فهو خليفته وهو تجسـيده. **ولكن سـواء كان ما لدينا هنا شـطحة خيال أو عودة واقع منسـيّ**، فإن أصل مفهوم البطل على كل حالٍ يوجد في هذه النقطة - البطل الذي يتمرَّد دائمًا على أبيه ويقتله بشكلٍ من الأشكال[١١٣].

يقـول لنـا فرويد في هذه الترجمة الرائعة إن مستقبل القتل هو البطل والمسـيح أصلـه. أو بالأحـرى وبصرف النظر عن الفـرق بين النيَّة وفعل القتل، وبين شـطحة خيال (بلا زعيم) وواقع (له زعيم)، فإن مستقبل هذا القاتل هو أن يتحوَّل إلى بطل. وهـذا طبعًـا النقيـض الصريـح لقصة أوديب (وموسـى)، حيـث لا تكْمُن اسـتثنائية البطـل (ضحيـة محاولـة قتل فاشـلة) في ميـلاده (عاليًـا أو دنيًّا) بقدر مـا تكْمُن في مستقبله؛ لأن البطل هنا سيتحوَّل إلى قاتل، وإن كان قاتلًا بريئًا (بخلاف براءة يسوع وأوديـب التي ليسـت احتمـالًا قائمًا). وبالأحرى تحـوَّل القاتل إلـى البطل البريء الـذي كان دائمًا - **من البداية**[١١٤]. وهنا، في قصة المسـيح البطل، المسـيح القاتل البـريء، القصة الحقيقية أو الشـطحة الخيالية، تجد الجدَّة التي أتت بها المسـيحية مصدرهـا الأعز وبطلهـا الأصيل. يواصل فرويد حديثه فيقول: «صارت المسـيحية ديـنَ الابـن»، أي إنها حوَّلت عبادة الاب الميت إلى عبادة الابن القاتل بوصفه بريئًا (٨٧). وبصياغة أخرى، نشـهد هنا حسـابًا للقيم وَفق معايير مغايرة غير مسبوقة في

رد الفعل على القتل. يسأل طلال أسد: «فماذا يحدث إذا مات مرتكب عملية القتل بإرادته الحُرة لحظة جريمته نفسها؟ أي ماذا إن توحَّدت الجريمة والعقاب؟»[115]. والإجابة -بكلماتٍ كثيرةٍ- هي أن «الحياة تُشترى إلى الأبد بموتٍ قاسٍ»[116]. ومن بديل إلى بديل، ومن قتل إلى قتل، يوجد مستقبل القتل: نعم القتل، لكنه بلا ذنب، البراءة وحدها هنا. إلى الأبد.

ليس هذا كل شيء. فقد كانت عبقرية بولس، «مزاجه الديني الفطري» (٥٨-٦٨)، تكْمُن في أنه أتى بجوهر دين غير مسبوق، دين ليس كالأديان، ومن ثَمَّ فهو ليس دينًا على الإطلاق. كان بولس يعرف موقف الشريعة من الخطيئة. وحسب صياغة فرويد، فإن بولس قلب (أي اخترع ورسخ) السردية المؤسسة للمجتمع البشري، واختلق بدلًا منها «وهم التكفير عن الخطيئة»، «ورسالة خلاص» و«وَهْم خلاص». وبالنسبة إلى دلالة هذا الاختلاق، «فما كان جوهريًّا فيه بدا أنه إضافة من صنع بولس» (٨٥). فما هذه الإضافة تحديدًا؟ «من خلال فكرة المخلّص بدّد شعور البشر بالذنب» (٨٧). و«يمكن للدين الجديد أن يكون دينًا عالميًّا يضمُّ كل الناس» (٨٧)، بإلغاء الختان تمامًا. يبدأ مزاج بولس الديني الفطري، أي «الخطوة» التي دفع بها تاريخ الدين، في البداية: تبدأ بالقتل ثم تعمّمه على العالم وتتواصل بالإقرار بالقتل أو الاعتراف به.

> بصرف النظر عن كل التقريبات والإعدادات في العالم المحيط، فقد كان أحد اليهود، شاؤول الطرطوسي (الذي سمّى نفسه بولس بوصفه مواطنًا رومانيًّا)، هو من نشأت فيه روح الإدراك: «سبب تعاستنا الشديدة هو أننا قتلنا الربَّ الأب» (١٣٤).

كان القتل الأصلي بالفعل ترجمةً. ولم يكن ليأتي دريدا بتعبيرٍ أفضل من هذا: في أول مرة أُعيدت هذه القصة، أو رويت، كانت بالفعل تكرارًا. ظهر القتل الأول بالفعل كترجمة مسيحية، اعتراف مسيحي. حيثما وُجِد الذنب وُجِد القتل، حيثما وُجِد الحظر وُجِد القانون. أي إن لحظة الوعي تعني قُرب النهاية، بمعنى أن قتل الأب ينشأ نشأة تأسيسية، ثم يعولم ومعه الذنب الذي يرسخه دائمًا. هذه نهاية البداية، ألف تاريخ القتل وياؤه. وهي تحدث أيضًا لحظة الاحتفاء، على الأقل بأحد القتلة أو بواحدٍ عنهم جميعًا، والأهم لحظة تبرئته.

فهل هذا كل ما في الأمر؟ هل هذه نهاية القتل ومستقبله؟

يقول فرويد بالطبع ليس هذا تمام الأمر، وليس ذلك على الأقل لأنه شطحة خيال ووَهْم اكتسب أهميةً أكبر. يواصل فرويد حديثه عن بولس والمسيحية، وعن الثورة وعن الجسم الذي أتت به البراءة، فيقول:

> مفهوم تمامًا أن [بولس] لم يكن ليقتنص هذه الحقيقة إلَّا متخفية في وهم الأنباء السعيدة: «تحررنا من كل ذنب لأن أحدنا ضحى بنفسه ليخلصنا». في هذه الصيغة لم يذكر بالطبع قتل الرب، لكن الجريمة التي يجب التكفير عنها بتقديم ضحية، ليست إلَّا قتلًا. والخطوة الوسيطة بين الوهم والحقيقة التاريخية كانت في تأكيد أن الضحية المقدمة هي ابن الله (١٣٤).

كان فرويد قبلها قد أشار إلى التواطؤ الغريب بين الحقيقة التاريخية والأوهام. فقال: «ندرك منذ زمن أن جزءًا من الحقيقة المنسيَّة يكْمُن مختبئًا في التهويمات». وإن «الاقتناع القسري المقترن بالوهم لينشأ من هذا الجوهر الحقيقي، وينتشر ويلتصق بالأخطاء التي تكسوه. ويجب أن نمنح عنصرًا كهذا، مما يمكن تسميته بالحقيقة التاريخية، العقائد الدينية أيضًا» (٨٤). لعلنا نسأل أنفسنا عن ملمح العولمة العامل هنا أيضًا. ومهما يكن، فإنه يمكننا التعرف إلى الطبيعة الفريدة للوَهْم في حالة المسيحية. فهي تخرج القتل الأول إلى حيز الوعي («الاعتراف»)، وتسقط القتل وتعولمه («كلنا قتلناه»)، ثم تنتقل إلى إنهاء مشاعر الذَّنْب (فقد «بدّدت شعور البشر بالذنب»)، وفي آخر المطاف تجعل القاتل ضحيةً.

يسأل فرويد: «كيف لشخص بريء من فعل القتل أن يتحمَّل ذنب القتلة بأن يقدّم نفسه للقتل؟» (٨٦). تمثل إجابته المعقَّدة نموذجًا لفكِّ الشفرات، حيث تُستخدم آليات تكثيف وإزاحة عديدة، أثبت العقل أنه قادر عليها، وتكشَّف هذا على الأقل منذ صدور كتاب «**تفسير الأحلام**». يستعيد فرويد المنطق والترتيب الزمني اللذين وراء سؤاله (البراءة أولًا، ثم القتل، يليه ذنب القتلة و«عقاب» البريء)، وفوق هذا فهو سؤال يشمل كلَّ العناصر الأساسية في الحدث في روايته المسيحية بوصفها إعادةَ قصٍّ: القتل والتضحية والذنب والبراءة والجاني والضحية.

فإذا رتبت هذه الرواية ترتيبًا صحيحًا (ونستحضر هنا تحليل ليفي شتراوس المقارن للأساطير)، فإنها تبدو كالتالي: في البدء كان القتل، ثم الذنب، يليه التكفير الذي أتى بالبراءة (بخلاف الحياة الأبدية في البعث). أي إنه قبل أن يصبح الضحية البريئة الذي قُتل بغرض التكفير بزمن، يظهر أن الابن قاتلُ أبيه. تختلط المسألة الزمنية هنا وتُشوّه؛ لأن الابن لا يصبح بريئًا هنا ومطهرًا من ذنبه، بل من القتل الأول للأب إلَّا بعد أن يُعاقب ويقتل. وهكذا يصيب فرويد في قوله إن هذا «لا يذكر»[١١٧]. لكنَّ حدثًا مثل تصفية (قتل) الأب الأول على يد (زعيم) جملة أبنائه، من المؤكَّد أنه خلف آثارًا في تاريخ البشرية. تبقى ترجمة النبأ السعيد بتبرئة القاتل: شراء الحياة الأبدية -التي لا بدَّ أثَّرت في الذات الجمعية كلها- المجتمع السياسي، الذي تأسس على الفعل، الذي يؤيد وينكر، وعلى اعترافه («كلنا قتلناه»، و«كان الابن بريئًا»). وهذه العملية تحوّله (تحوّلهم) إلى ضحية وإلى بطل، بريء دائمًا، وهي عملية تقلب قصة أوديب في طيبة انقلابًا كارثيًا، لكنها كذلك تتبع المصطلحات الدقيقة التي يقدّمها فرويد بشأن سلوك المسيحيين تجاه اليهود. هذا هو التحوُّل المفاجئ الأخير. وهو كذلك أكثف ترجمة للمسألة كلها.

وكما يشرح فرويد مرتين، فإن الزعم (المذنب العالمي) أننا «كلنا قتلناه» يترجم مرارًا وبغرابة إلى «قتلتم ربنا» (ويشرح فرويد كذلك -إن كنا نسينا- أن هذا يقال عن «الصورة الأوَّليَّة للرب، الأب الأول، ثم تجلياته اللاحقة» (٨٩).وبالطريقة نفسِها التي صار بها القاتل ضحيةً، يتحوَّل اتهام الذات إلى اتهام الغير، وهو اتهام موجَّه إلى الغير ويسقط عليه (يهوذا، اليهود). أي إن هذا يتحوَّل إلى تبرئة للذات. وبينما يضع فرويد اللمسة الأخيرة (الشاحذة) لوصفه تفرُّد المسيحية، فإنه يلخص وكأن المسيحية تتكلَّم من البطن لا من الفم، فتقول: «فعلنا الشيء نفسَه بالتأكيد، لكننا اعترفنا به؛ ولهذا فقد برئنا منه» (٨٩).

وهنا أنضمُّ إلى فرويد وأكرِّر هذه المقولة الجوهرية «بشكلها الكامل» ومداها العام، فلا يمكن استغراقها قراءةً (ولم يحدث)، ولا يمكن قصرها على مسألة معاداة السامية[١١٨]. وكما قلت، فإن هذا التوكيد يكثف حرفيًا مسار كتاب «موسى» لفرويد بكامله، بكل صيغ الأسطورة، ومعها واحدة أخرى، وربما أعمال فرويد

كلها: من أوديب إلى موسى، مرورًا بوالد القبيلة الأولى («كلنا قتلناه»)، بين موسى ويسوع، من القتل (غير المعترف به) إلى البراءة (القاتلة): «لن يقبلوا حقيقة أنهم قتلوا الربَّ، أما نحن فنقرّ بها وتطهّرنا من ذلك الذنب» (١٣٥). نتذكّر أن الشعور بالذنب -وهو حاضر **بهذا الشكل نفسه** في كل البشر- هو ما ينبغي تفسيره. يرتبط تفسير فرويد بتاريخ الدين كل الارتباط، لكنه يتجاوزه فيثبت عودة المكبوت إن كان مشتركًا بين البشر جميعًا. لكن المسيحية التي تشترك في هذه الصفة وتقدّم عناصرها النموذجية (من القتل إلى الوجبة الطوطمية، كما يقول روبرت سميث، وعولمة السردية وتنصير البشرية)، تأتي ببشرية جديدة بتقديم تحوُّل في موضوع الأسطورة أو السردية، وهذا اختلاف جوهريٌّ وتميُّز لا يتعلَّق بالحق والباطل في الدين، بل بشيء مختلف كل الاختلاف. إن المسيحية، أي التمييز اليسوعي في البشرية (إن كان لي أن أطرح هذه الصيغة المعدَّلة من عبارة أسمان «التمييز الموسوي»)، هي الاختلاف بين البراءة والذنب بوصفه أساس المجتمع البشري، الاختلاف **عبر** البشرية، بين (البشر) الأقدمين المذنبين و(المسيحيين) الجدد الأبرياء. إن هذا حقًّا لَقُدومٌ جديدٌ للبشرية. ومن هنا فصاعدًا، ندعو الله أن يحمي البشر الأقدمين.

فما مستقبل القتل؟ من أوديب إلى موسى، لم يكن بوسع فرويد أن يكون أوضحَ من هذا، وإن لم يقرأ -الاضطهاد وفن الكتابة، أي القتل وتشويه الكتابة- على هذا النحو. البراءة هي مستقبل القتل. وبلغة بنيامين، فإن هذا يعني أن التمييز بين العنف المنشئ للقانون والعنف المحافظ على القانون يتحول إلى عنفٍ يلغي القانون، ثم إلى حبٍّ ينكر العنف، بدلًا من الذنب الجمعي والبراءة الجمعية. هذا هو الطرح المسيحي، ومن الآن فصاعدًا، ومنذ البداية، فإنه يمثل النموذج. وفي الوقت نفسِه، الإجابة المفرطة في الجدَّة عن السؤال: «ما الإنسان؟»، إنه مستقبل هلوسة. وما أسعى إلى طرحه ليس هو نفسه مستقبل وَهْم، أقصد الدين. بل إنه **يكمل** تاريخ الأديان بتقديم انقطاعٍ عنيفٍ في التاريخ الإنساني، التاريخ الإنساني الخالص الذي علمنا إياه بالفعل، وهو انقطاع يمكن أن يقال -استنادًا إلى كل جزء في وصف فرويد- إنه يؤدي عمل 'الأصل' (أصل الأسطورة، أصل البطل، بل أصل القتل الأول). وليس هذا الأصل بسيطًا طبعًا، وليس أصلًا على الإطلاق؛

لأنـه مثـل كل البدايات أو الأصول، حيث يوضح فرويد أنها غير قابلة للتحديد عند نقطة زمنيَّة معيَّنة. ولا يقلل هذا من صدق تاريخ المسـيحية، أي صدقها التاريخي. بل إنه يكشف -وكذلك يخفي- تفرُّد المسيحية. هذه هي الحركة المتبعة في فترات الكمون، فثمة تراث 'تحبّ أن ننساه'، وأن تتذكّر إلحاقه بالآخرين، «وإن في السعي الجهيـد لطمـس ذكـرى القتـل الأول، أو دورهـا التأسيسـي فيهـا، فضحًـا (كشـفًا) لما تخفيه»[١١٩].

هـل نحن مسـيحيون؟ هل نحـن يهود؟ هل فرويد مسـيحي أم يهودي؟ ونحن، من قتلناه، هل نحن مسيحيون؟ هل نحن مذنبون أم أبرياء؟ لكن ممَّ أو بمَ؟ يتوقف الكثير على تعريف المسـيحية. ما حاولت أن أبيّنه أن فرويد آثار السـؤال الجوهري نفسه: ما المسيحية؟ تتبع فرويد تاريخ القتل وأعاد فحص ترجماته ثم طرح السؤال المسيحي بلغةٍ لا تخلو من يقينٍ وغير مسبوقة. فقد عرض لنا وكرَّر لنا تاريخ القتل الذي حكته المسـيحية ورسـخته لألفي عام. سـرد فرويد وترجم أسـاس المجتمع الإنساني وتاريخ البشرية، وقصة هذا القتل (المسيحي) الفريد: «كلناه قتلناه!». هذه هي الحقيقة التاريخية للمسـيحية. أوضح فرويد كذلك أن المسيحية تتجاوز كونها دينًا بشـوطٍ بعيدٍ، وأنها إعادة اختراع للبشـرية، وهي تحوُّل كارثيٌّ في تاريخ القتل. فمنذ هذا التحوُّل التأسيسـي نشـأت المسيحية وامتدَّت بنفسـها كشـكلٍ جديد من السـلوك البشـري، كمفهومٍ جديدٍ للمجتمع الإنسـاني في رد فعله على القتل، وهو فعـل لا شـكَّ متعـدِّد الأوجه، افتراضـي وواقعي اسـتهدف دائمًا عـددًا لا نهائيًا من الضحايا، مذنبين وأبرياء، بالإضافة إلى الآباء والأبناء (ولنذكر أن الكتاب المقدَّس يبدأ بقتل أخوي وليس أبويًّا). في الاختلاف المستتر بين أوديب وموسى، بين أثينا والقدس، كتب فرويد عن الترجمة اليسـوعية. فبيَّن أن المسيحية علمتنا أن الأصل هـو الأب دائمًـا (الأب هو الأصل) والابـن ترجمة[١٢٠]. والعكـس صحيح. لكننا قتلناه كلنا، باسـتثناء من عفوا عن أنفسـهم - ونسـوا[١٢١]. وهكذا، فإن القتل المهم والحقيقـي الوحيد، القتل الأول، هو قتـل الأب. فهو القتل الوحيد، القتل الحقيقي الذي برأنا أنفسنا منه هو الجريمة الوحيدة في حق الإنسانية، الذي دائمًا، نحن عبَّاد الأبناء، أبرياء منه.

في نقد المسيحية

> ما يُسمَّى «الحضارة المسيحية» ليس سوى توليفة من آثار متلازمة، أفرزها الإيمان بالمسيح على الحضارات التي قابلتها في طريقها. فما إن يعتقد في بعثه وإمكانية بعث كل إنسان فيه، يرى كل شيء من منظور مختلف. ويتصرف المرء وفقًا لذلك في كل الأجواء. لكن استيعاب ذلك وجعله ملموسًا يستغرق وقتًا طويلًا. ولهذا فربما لم نزل في بداية المسيحية.
>
> - ريمي براغ، «مقابلة شخصية»

فما المسيحية؟ ولماذا الإصرار على جعل الدَّم والمسيحية متماثلَيْن؟ حاولت أن أوضح عبر الكتاب، وهو ليس كاملًا ولا شاملًا، أن هذا التماثل تماثلٌ تترتَّب عليه أمور كثيرة. ومن عجبٍ أن الدور الفريد الذي يؤديه الدَّم، ويواصل أداءه في المخيلة المسيحية وفي تاريخ المسيحية الفعلي، رغم أنه ليس بخفيٍّ، لم يلقَ التوثيق والتدبُّر الكافيين. لقد اختفى تحت ثقل المقارنة ومبدأ العالمية وصورة دم عالمي اكتسب السمة الطبيعية في زمن صار فيه الاختلاف بين الدماء يزداد ترسخًا ويكتسب سمة عالمية. اختفى تحت أشكال أخرى من التعدُّد وتقسيم العصور والمباحث وخطوط الحوار أيضًا (التوازيات المزعومة بين اليهودية والمسيحية). ولهذا بدا ضروريًّا من أجل السؤال عن المسيحية، أي عن «جوهر المسيحية»، كما يقول فورباخ، أن نفتح نوعًا جديدًا من التفتيش في الدَّم. ومعنى هذا أن التقصي عن الدَّم كان طريقة أخرى للسؤال عن وجود مسألة مسيحية، مفهوم للمسيحية، أو نهج عرفنا منه كيف أسَّسنا بأيِّ قدر من اليقين ماهية المسيحية. المؤكَّد أن المسيحية قسمت واستحضرت واعتنقت وانتشرت بأشكال عديدة مختلفة. ومثلها مثل الحداثة أو القومية (وهما من أسمائها غير المقبولة)، فإن المسيحية متعدِّدة وتعدَّدت عمدًا. فالمسيحية الواحدة والمتعدِّدة، ترسخت كوكبيًّا ودافع عنها كثيرون، وانتُقدت أحيانًا (ربما يقول البعض «اضطُهدت»). لكنها تُفهم في أغلب الأحيان، أو دائمًا، في حدود ضيقة مقصورة على «دين» متقلِّص، أو تعرف بغيرها المفوّض

عنها (العالم المسيحي أو الكنيسة، الوجه «السياسي»، الذي اتخذت المسيحية، الدين، أشكاله المؤسسية)، وهو جزءٌ -إن خضع لفحص دقيق- تبيَّن أنه يمكن تفنيده واستنكاره. وبصرف النظر عن أن هذا النقد يستحضر ويرسخ اختلافًا دمويًّا آخر بين العلم والدين والسياسة، بين الفرد والمجتمع، بين العلم والدين، والأهم أنه يعجز عن إدراك أن المسيحية تنحسر وتتدفَّق بين المجالات وعبرها وتتجاوزها أيضًا. ويعلمنا التمييز بين العِرق والدين مثلًا استحالة تفادي الأول، وإمكانية ذلك مع الثاني. إن الدوام وعدم قابلية الإصلاح هما علامتا العِرق والعنصرية (الحديثة). ولقد سعيت إلى تفنيد هذا التمييز بإثبات أن الدَّم هو اسم وشكل بنية فريدة لهوية واختلاف (ممارسات الانفصال والفصل وصولًا إلى التصفية). فإذا وسعنا المنظور، رأينا أن الدَّم هو اسم غريب شديد الخصوصية لتشكُّل هوية دينامية داخليًّا ومنقسمة انقسامًا إبداعيًّا. إن هذه البنية، وهي نظام دموي، تحمل الدَّم (في انحساره وتدفُّقه ودورانه أو توقفه فجأةً) خلال كل أجزائه. وكما رأينا، فإن المسيحية -والمسيحية وحدها- تختصُّ بجعل الدَّم صورةً مميزةً للجزيئات والكليات، صورة لجمع الجموع. ومع نهاية العملية التي وصفتها، يتضح أن الدَّم ليس العلامة المميزة الأولى لاختلافٍ بين المسيحيين وغيرهم، ولا هو الموقع الهامشي المنحرف لتفوُّق «الجنس الأبيض» الذي يقاس من زاوية مقارنة (وانفصالية) بالقبائل الداكنة، بل إن الدَّم علامة «داخلية» مميزة.

ليس الدَّم العنصر **الوحيد** أو العلامة المميزة الوحيدة (وهذا مفروغ منه، لكنني سأكرره). ولقد حاولت في موضعٍ آخر أن أدلِّل على أن العدو شيء آخر، موقع آخر يمكن فيه مراقبة تكامل أو تميز المسيحيين المتقلب، التاريخي وغيره، والاستوثاق منه[١٢٢]. وتوجد علامات أخرى ومسيحيات أخرى ولعلها جميعًا تمثل تقويض المسيحية[١٢٣]. لكن الدَّم تدفَّق وارتفع بأشكال صريحة ومستترة، كما رأينا، بوصفه العنصر الحتمي لمسيحية محدودة العمر والنطاق. وكأن المسيحية دون وعي وجدت نفسها في الدَّم، وفيه وجدت حدودها أيضًا. ليس في موضوع الدَّم شيء طبيعي، حتى الخلط في كونه حرفيًّا أو مجازيًّا (وهذا موضع اختلاف أساسي «بين الدماء»)، ووجوده الفسيولوجي أو اللاهوتي أمر أساسي

لفهم المسيحية والنظر والتأمُّل فيها. تدور المسيحية من خلال عددٍ من المجالات الأخرى وفوقها وعبرها، وأخيرًا بوصفها القانون والثقافة، من الاقتصاد إلى العلم وما وراءهما. وهي نفسها تنقسم وتميز بين هذه المجالات المختلفة. وحسب رأي جاك رانسيه Jacques Rancière، يمكن على ذلك فهم المسيحية بوصفها طريقةً خاصةً في تقسيم المحسوس، مجموعة من التوزيعات والفواصل أو «تقاسم» العالم الذي تصنعه وتعمل فيه[١٢٤]. وهكذا كما قلت، يكتسب الدَّم اسمه ويحظى بأهميته. والدَّم كأنه عامل متكرر الظهور وعلامة على هذه الفواصل، ويظهر بوصفه عنصر المسيحية أو وسيطها. وهذا يجعل الدَّم -»وسيط الدَّم غير المرئي»- سياسيًّا بمعنى واضح مميز[١٢٥]. ولنا أن نقول إن الدَّم ينتمي إلى المسيحية، ويعرّف الانتماء (بوصفه العضوية والملكية) في المسيحية. فهو الذي يميز المسيحية ويشير إليها، وَفي الوقت نفسِه يحكم نظرتها إلى نفسها بأنها تفتقر إلى صلابة الجوهر.

ولنذكر في النهاية أن أية إجابة عن السؤال المباشر الصريح «ما الدَّم؟» يجب أن تقدّم طريقة لتحديد كيف يبرز الدَّم بوصفه موقعَ سؤال، شيئًا هو كذلك مؤشر مميز لمجتمع أو لبحث (فكّر في سؤال: ما العَظْم؟ ما اللَّحْم؟ وتفكّر في تساويهما وغياب هذا التساوي في سؤال: ما الدَّم؟ ولننظر هل هذه أسئلة متشابهة ومن أيِّ وجه؟ هل هي مجرَّد ترجمات لبعضها بعضًا؟ هل ما يسأل عنه «معروف بأي درجة من المقارنة؟»). إن أشرت أحيانًا إلى «أنظمة تحليل قرابة الدَّم» (تمييزًا عن «رمزيات الدَّم»، و«أنظمة تحليل النزوع الجنسي» عند فوكو)، فلأن الدَّم -مرة أخرى- ليس طبيعيًّا ولا المكان والدور والوظيفة المرتبطة بدلالته الحرفية يسهل تحديد مكانها ولا تمييزها. وفي مقابل «النزوع الجنسي» الذي يبدو أنه بهدوء يرسخ انقسامًا حديثًا/ قبل حديث (بل إلى عالم أول وثالث)، فإن الدَّم لم يولد حشدًا خطابيًّا من الخبراء والآراء. فهو لا ينتمي حصريًّا إلى الأطباء ولا إلى المحامين والاقتصاديين (والله يعلم أن كل هؤلاء يعملون على توسيع نطاق حكمهم). ليس الدَّم موضوعًا ولا شيئًا، وليس قديمًا ولا جديدًا، رغم أنه كلُّ هذا وأكثر. وليس الدَّم خطابًا ينظّم مسار الدَّم خلال عوالم الوجود البشري وغير البشري. فهل يحتمل أن يكون الدَّم فاعلًا أم وكيلًا/ نائب فاعل؟ هل هو عضو في

جسـم أكبر؟ هل هو شـذرة أم مؤسسـة أم سلسلة مؤسسـات؟ وكما رأينا، فإن الدَّم واسع الحضور. وكلمة الدَّم كلمة **شاذة الاستخدام** أو ينبغي أن تُعامل هكذا؛ لكونها «مجـازًا» لا يرتبـط بمعنًى حرفيٍّ ومدلوله ليس محسـومًا. ولـو كان مفهومًا لوجب اعتباره على الأقل مفهومًا **عمليًّا** [ليس نظريًّا]. ولكن أي مفهوم سيكون تحديدًا؟ يعتمد الطرح الذي قدَّمته في هذا الكتاب على تأرجحٍ آخر، خلط من نوعٍ ما، يشبه الخلط بين الحرفي والمجازي، لم أحاول أن أجليه. فإن المفهوم الذي سعيت إلى درسِه مفهوم مزدوج على الأقل: الدَّم والمسيحية. الدَّم هو ما صارت به المسيحية ومـن خلاله إلى مـا صارت إليه. فهو يجري خلال العائلـي والاجتماعي (الأقارب والمجتمع والأمة والعِرق) والطبي واللاهوتي والاقتصادي والقانوني والسياسـي. بعـد هـذا المـدِّ الأحمـر -إسـالة مفاهيمنا المهمَّة- تتكشَّـف هـذه التمييـزات على حقيقتها: فهي لا تحمل أهمية إلَّا بقدر تعبيرها عن انقساماتٍ داخلية[١٢٦]. الدَّم هو الاسم والشيء الذي يفعّل ويبطل المفاهيم المهمَّة في العالم المسيحي، التمييزات التي تفرّق بين المسـيحية ونفسها: تفرّق اللاهوت عن الطب، والمال عن السياسة، والديـن عـن العِرق، وهكذا. مـن هنا، يتضح أن المسـيحية ليس لهـا جوهر، لكنها مسـتمرة كما تستمر سيولة تحولاتها وهشاشـة جدران أوردتها والانقسام الفصامي بيـن أعضائها وبراءة أفعالها. وما يتبقى بعد المدِّ الأحمر هو الهيماتولوجيا الخاصَّة المحدَّدة: عشق الدَّم، وهو المسيحية نفسها.



الحواشي

التصدير: لماذا أنا مسيحي مخلص هكذا؟

١. لا بدَّ في البداية من ذكر «المسألة اليهودية»، وهي الأوضح والأشيع، ولو من باب المقابلة بينهما. فمن خلال تكرار ظهورها وصولًا إلى «الصراع» الحالي، أبدت المسألة اليهودية صلابة وصمودًا شديدًا؛ إذ طُرحت لها ردود واستجابات، بل حلول كثيرة بكرم غريب وإحسان النيَّة. وقد ظهر عدد من «المسائل» الأخرى التي ليست متماثلة تمامًا، والتي أثارت ردود أفعال مهمَّة ومميزة، منها «مسألة الزنوج» و«مسألة المرأة» مثلًا، و«المسألة الشرقية»، ومنذ فترة قريبة، أو هكذا يقال، «المسألة الإسلامية». هل هذه مسائل ميتافيزيقية بحقٍّ؟ هل التساؤل هنا والمراجعة هو السبيل الصحيح؟ ليس أبعد عن الوضوح في هذه الحالة التي بين أيدينا من ادعاء أن كل مسألة مهما بعدت «لا يمكن أن تُطرح إلَّا أن يكون من يطرحها داخل المسألة»:

(Martin Heidegger, "What Is Metaphysics?" trans. David Farell Krell, in Heidegger, *Pathmarks*, ed. William McNeill [Cambridge: Cambridge University Press, 1998], 82).

وهذا أحد أسباب محاكاة طلال أسد؛ لأنه يجيد قلب الطاولة، والنظر في إمكانية بحث أشد تركيزًا على السائل أو المحقق، وهو بحثٌ سينصبّ عليه الاهتمام في الصفحات التالية.

(انظر على سبيل المثال:

the "Polemics" section of Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* [Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993], 239–306; or Asad, *On Suicide Bombing* [New York: Columbia University Press, 2007]; and see my "The Idea of an Anthropology of Christianity," *Interventions* 11, no. 3 [2009]: 367–93; and "On the European Question," *Forum Bosnae* 55 [2012]: 13–27).

٢. عبارة «علامة الاستفهام الضخمة المسمَّاة بالمسيحية» هي عبارة فريدريك نيتشه:

Nietzsche, The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings, ed. Aaron Ridley and Judith Norman [Cambridge: Cambridge University Press, 2005], 33, §36).

٣. قارن هذا بميشيل هنري الذي يسعى إلى فهم شكل الحقيقة التي تحيط بعالم المسيحية، أو قل الجوّ الذي تنتشر فيه والهواء الذي تتنفسه، بغرض الإجابة عن السؤال «ماذا نقصد بالمسيحية؟».

(Michel Henry, I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity, trans. Susan Emanuel [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003], 1)

تذكر أن كلمة «دين» لا تظهر إلا نادرًا في كتابة هنري، لكنها تكشف الكثير عندما تظهر. يضع هنري يده على «أطروحات حاسمة للمسيحية لا بدَّ لنا أن نستكشفها أولًا، إن أردنا فهم كلمة عن هذا اللون من الفكر، أو بالأحرى، هذا الدين الذي هو المسيحية» (٥١). وما كان برتراند راسل ليعترض، إذ يفسّر لماذا هو غير مسيحي -باستخدام طريقة تكافؤ الفرص في النقد- «لأنني مقتنع اقتناعًا راسخًا أن الأديان تسبّب الضرر ... بقدر ما هي غير صحيحة».

(B. Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects* [New York: Routledge, 2004], xxiii).

4. Nietzsche, "The Anti-Christ," 7, §8;

رغم أنه يتوسع كثيرًا في معنى المصطلح ونطاق دلالته («لا يتميز المسيحيون» بإيمانهم» [30, §33]؛ «لا ينبغي أن نقلل من حجم الكارثة التي جلبتها المسيحية حتى على السياسة!» [40, §43]. ويصف المسيحية مرارًا بأنها مصاصة دماء (من ذلك: «كانت المسيحية هي مصاصة دماء الإمبراطورية الرومانية» [58, §60]. يصرّح نيتشه بأنه يوجّه نقده على «الدين»، إلى المسيحية بوصفها ديانة: «لا أريد أية إدانة للمسيحية أن تؤدي بي إلى أن أكون غير منصفٍ مع ديانة مرتبطة بها، وربما كانت أوسع منها انتشارًا - بمقياس عدد أتباعها» (16, §20; and see 20, §23)؛ هذا التقسيم الصارم للعمل وللأشياء ربما يفسر لماذا يجعل نيتشه «فقه اللغة والطب» نقيضَيْن للمسيحية (46, §47).

5. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was* 5. Preserved in the Language of Pluralism (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

٦. «جوهر المسيحية» تعبير أذاعه لودفيغ فورباخ Ludwig Feuerbach؛ إذ يتتبع الاختلاف اللاهوتي الأنثروبولوجي L. Feuerbach, The Essence ofChristianity, trans. George Eliot [Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1989])، لكنه يكشف عن اهتمام أوسع لا ينفكُّ يظهر بطبيعة المسيحية الحقَّة (وغالبًا ما يتناقض مع مسارها التاريخي). وفي فترة أقرب، طرح برايان غولدستون Brian Goldstone وستانلي هاورواس Stanley Hauerwas بديلًا مغريًا للرأي الجوهري الذي اكتسب صفة المؤسسية، فقالا باحتمال ألّا يكون العالم المسيحي هو ما أنشأه المسيحيون (أو كان يفترض أن ينشئوه)، وأن الشيء المهم لدى لوقا مثلًا، في أعمال الرسل، قد فُهم بشكل أوسع على أنه «دعوة إلى طريقة أخرى في الوجود».

(Goldstone and Hauerwas, "Disciplined Seeing Forms of Christianity and Forms of Life," *South Atlantic Quarterly* 109, no. 4 [Fall 2010]: 784).

ويقول كافين راو Kavin Rowe إن المسيحية كان يفترض أن تكون «طريقة كاملة للحياة» (نقـلًا عن .Goldstone and Hauerwas, "Disciplined Seeing," 770)

وأرى -كما سيرد لاحقًا- أنها ربما نجحت على هذه الجبهة. والمهم أن غولدستون وهاورواس يفسران أن ما يسعيان إليه ويصفانه لا يمكن أن يُرى إلى الآن، وأنه «في الحقيقة لن يمكن لمن سعى لوقا أن يروي حياتهم أن يدركوه، أي المسيحيين» (٧٨٥)، وانظر أيضًا:
Daniel Colluciello Barber's fascinating On Diaspora: Christianity, Religion, and Secularity (Eugene, Ore.: Cascade Books, 2011).

٧. نسب برونو بوستيلز Bruno Bosteels مؤخرًا إلى ليون روزتشنر Leon Rozitchner الفضل في طرح «المسألة المسيحية» بعد ماركس وفي كشف الارتباط العميق بين الدين والذاتية والرأسمالية.

(B. Bosteels, "On the Christian Question," The Idea of Communism. Volume 2, Slavoj Žižek, ed. [London: Verso, 2013], 37–55).

وبالفعل تُطرح المسألة المسيحية من منظور مختلف بقدرٍ أشدَّ من الحدَّة والإلحاح في السياق «الجنوبي» أو «الكوكبي». وبدون اعتماد صيغته أو استخدامه كلمة «دين» (بوصفها نقيض الثقافة «المجردة»)، ربما أذكر فيليب جنكنز Philip Jenkins الذي يقول إن «السؤال الحرج بالنسبة إلى كل من اعتاد العيش في بيئة «المسيحية الغربية» لا بدَّ أن يكون عن تحديد المحتوى الديني الأصيل والحمل الثقافي. وبإيجاز ما المسيحية وما الغربي فقط؟».
P. Jenkins "Christianity Moves South," in *Global Christianity: Contested Claims*, ed. Frans Wijsen and Robert Schreiter [Amsterdam: Rodopi, 2007], 32).

ولكن ينبغي أن نتذكَّر أن حسم اختلاف آخر يجعل جنكنز يضع عبارة «العالم المسيحي» في الصدارة بوصفها نقيضًا للمسيحية (انظر: P.Jenkins, The Next Christendom: The Coming of Global Christianity [New York: Oxford University Press, 2002])، وهذه نقلة تعود إلى لوثر على الأقل.

8. Kojin Karatani, Transcritique: On Kant and Marx, trans. Sabu Kohso (Cambridge, Mass.:MIT Press, 2003), xiii

لا يذكر هايدجر «ثالوثًا» صراحة بالألمانية (فالألمان يستخدمون كلمة "Dreifache" لا كلمة "Dreifaltigkeit"، واستخدامهم كلمة "Trinität" أقل كثيرًا). ومع ذلك، فما يشير إلى ثلاثية «علاقة العالم والموقف والانقطاع» ربما يوحي هنا أيضًا بـ«وحدة متطرفة» يمكنها أن تأتي «ببساطة كاشفة» لمسألة المسيحية (Heidegger, "What Is Metaphysics?," 82–83).

9. Michel Serres, "Corruption—The Antichrist: A Chemistry of Sensations and Ideas," trans Chris Bongie, in *Nietzsche in Italy*, ed. Thomas Harrison (Saratoga, Calif.: Anma Libri, 1988), 44.

١٠. كان نيتشـه يعـي ذلـك جيـدًا فلـم يُقصـر الأمـر علـى الديـن، أي علـى شـرب الـدَّم فـي القربان المقدَّس.

(Nietzsche, "The Anti-Christ," 18, §22;

وعبارة «الدَّم أسـوأ شـاهد على الحقيقة» في (53, §53). أما علماء اللاهوت، فغالبًا ما يضعون الدَّم في قلب التاريخ المسيحي والروحانية المسيحية صراحة، انظر مثلًا:

Robert J. Schreiter, In Water and in Blood: A Spirituality of Solidarity and Hope (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006).

وعـن «الإلحاد الجديد» انظر كتاب تيري إيغلتون الممتاز:

Terry Eagleton, *Reason, Faith, & Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven: Yale University Press, 2009).

١١. يبدو أن الكتابات الكثيرة المنتشرة عن عالمية الدَّم تزداد بشكل خاص عندما ترتبط بفهم الدَّم بوصفه علامة تقييد وخصوصية إقصائية (انظر على سبيل المثال:

Bernard Seeman, The River of Blood: The Story of Man's Blood from Magic to Science [New York: Norton, 1961]; and Melissa L. Meyer, Thicker Than Water: The Origins of Blood as Symbol and Ritual [New York: Routledge, 2005]).

يطـرح عـدد صدر مؤخـرًا من **مجلة المعهـد الأنثروبولوجي الملكي** موقفًـا مختلفًا ضمنيًّا فيما يخـص عالميـة الـدَّم، بوصفهـا عنصـرَ دعـمٍ غنيّ حاضـر عمومًـا قابـلًا للطـرح والتفصيل في سياقات محـدَّدة. وفـي هذا العـدد «ليسـت المعاني المنسـوبة إلى الـدَّم واضحـة بذاتها، ولا مسـتقرة عبـر مواقع ثقافيـة وتاريخية مختلفـة (أو حتى داخلهـا). إن المعاني الكثيـرة للدَّم ... لتشـهد بقـوة علـى سـماته المتعـدِّدة وقدرتـه غيـر العاديـة علـى حمـل طبقـاتٍ مـن الدلالات الرمزية».

(Janet Carsten, "Introduction: Blood Will Out," Journal of the Royal Anthropological Institute 19: S1 [May 2013] S2, special issue "Blood Will Out: Essays on Liquid Transfers and Flows," Edited by Janet Carsten).

١٢. سـمعت صامويـل فيبرغلوس Samuel Webergloss ذات مرة يـؤول كوجيتو cogito ديكارت المهجور بالعودة إلى جذوره التاريخية، بل الجمعية (الفعل coagitare يعني يستفز أو يحرض أو يرجّ ليخلط).

13. Jacques Derrida, Limited Inc. (*Evanston*, Ill.: Northwestern University Press, 1988), 12.

14. See, for example, Daniel M. Gold, "First—Do No Harm," *New York Times*, September 28, 2012.

15. Pablo Neruda, "Explico algunas cosas / I Explain Some Things," trans. Mark Eisner in *The Essential Neruda*, ed. Mark Eisner (San Francisco: City Lights Books, 2004), 62–67.

16. William Connolly, *Capitalism and Christianity, American Style* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), 87.

17. Carlo Ginzburg, "The Letter Kills: On Some Implications of 2 Corinthians 3:6," *History and Theory 49* (February 2010): 71–89; and see C. Ginzburg, Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance, trans. Martin Ryle and Kate Soper (New York: Columbia University Press, 2001), esp. chaps. 7 and 9.

18. Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline* (New York: Columbia University Press, 2003), xii.

19. Sheldon Pollock, "The Death of Sanskrit," *Comparative Studies* in Society and History 43, no. 2 (April 2001): 392–426.

20. Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, With a New Epilogue (Oxford: Oxford University Press, 2000), 58.

21. Spivak, *Death of a Discipline*, 69.

22. Gaston Bachelard, *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*, trans. Edith R. Farrell (Dallas, Tex.: Dallas Institute of Humanities and Culture, 1999).

23. Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (Homo Sacer II, 2), trans. Lorenzo Chiesa with Matteo Mandarini (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011), 4.

24. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), 5.

25. Spivak, *Death of a Discipline*, 16.

26. Dotan Leshem, "The Principle of Economy" [in Hebrew], in *Mafteakh: Lexical Review of Political Thought* 4 (Fall 2011). Accessible at http://mafteakh.tau.ac.il/2011/11/07-4/.

٢٧. يكتب بيتر سزينديPeter Szendy عن الإنباء والتنبؤ والقراءة وقراءة الطالع، ويسميها في كتابه «استبطانًا»:

Prophecies of Leviathan: Reading Past Melville, trans. Gil Anidjar (New York: Fordham University Press, 010), 29.

28. Jacques Derrida, *Resistances of Psychoanalysis*, trans. Peggy Kamuf et al. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), 25.

29. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003), 13.

30. Serres, "Corruption," 45.

٣١. «نطقت الحكم بنفسي »، هكذا يقول عمانويل كانط (وهو يظهر هنا في دوره الأقل شهرة، دور

الرقيب وضابط الجمارك)، «في هذا النوع من البحث والسؤال لا يسمح على الإطلاق باتخاذ آراء، وإن أي شيء يشبه افتراضًا يُعد سلعة مُحرّمة، لا ينبغي عرضها للبيع ولو بأبخس سعر، بل ينبغي مصادرتها بمجرد اكتشافها».

(I. Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. Paul Guyer and Allen W. Wood [Cambridge: Cambridge University Press, 1998], 102). The parenthetical citation is from David M. Freidenreich, *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law* (Berkeley: University of California Press, 2011), 9.

٣٢. **«موسيقى الدم»** عنوان رواية من تأليف غريغ بير، وعنها انظر:

N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

33. Joseph Valente, *Dracula's Crypt: Bram Stoker, Irishness, and the Question of Blood* (Urbana: University of Illinois Press, 2002), 11.

مقدمة: الميثولوجيا الحمراء

1. Walter Benjamin, "Critique of Violence," trans. Edmund Jephcott, in Selected Writings. Volume 1. 1913–1926, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 240; Gesammelte Schriften II.1, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 974),186;

٢. سنحيل إلى الترجمة الإنجليزية مباشرة لاحقًا في النص، مع إلحاقها بحرف (أ)، عندما يتوافق هذا مع الأصل الألماني.

Beatrice Hanssen, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory* (London and New York: Routledge, 2000), 23;

ولعرضٍ أشد تفصيلًا متعدِّد الطبقات لحضور الحرب في «نقد العنف» وتقييم كريم لنقد بنجامين، انظر:

Ariella Azoulay, "The Loss of Critique and the Critique of Violence," *Cardozo Law Review* 26 (2004–2005): 1005–1039.

٣. بتعبير دومينيك لاكابرا، تظل مسألة عدم دموية هذا الشكل من العنف مبهمة عمدًا، ويغيب كل ما من شأنه توضيح أو تمثيل معناه أو بنفي على نحو يستحضر الصورة المكبوتة نفسها، فيما يخص مفهومًا يفترض فيه النقاء أو ربًّا متجاوزًا.

(D. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," Cardozo Law Review 11 [1989–1990]: 1072).

4. Jacques Derrida, "Force of Law," trans. Mary Quaintance, in Derrida, Acts of Religion, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), 272.

5. Stathis Gourgouris, Does Literature Think? Literature as Theory for an Antimythical Era (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003), 82.

٦. بالإضافة إلى «صوت الصديق»، يستحضر مارتن هايدجر أيضًا (وهو من اشتكى من «الشحوب والأنيميا» اللذين يعنيهما الوضوح في مقاله «ما الميتافيزيقا؟»، «صوت الدَّم» في سلسلة محاضراته عام ١٩٣٨م.

(M. Heidegger, Logic as the Question Concerning the Essence of Language, trans. Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna [Albany: State University of New York Press, 2009], 127; GA 38); on the voice of the friend[Stimme des Freundes], see Christopher Fynsk, Heidegger: Thought and Historicity (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), 42–43; Jacques Derrida, Politics of Friendship, trans. George Collins (New York: Verso, 2005), 241ff.

٧. من باب عرض خلفية الموضوع (وجهل الدَّم) أذكر ثلاث مقالات لن أناقشها: مقال يورغين هابرماس «والتر بنجامين: «رفع الوعي أو إنقاذ النقد»، ومقال ألكسندر غارسيا دوتمان: «عنف التدمير»، ومقال مارك دي وايلد: «العنف في حالة الاستثناء: تأملات في الموتيفات السياسية اللاهوتية عند بنجامين وشميت».

Jürgen Habermas, "Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique," in Philosophical-Political Profiles, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge Mass.: MIT Press, 1985), 129–63; Alexander García Düttmann, "The Violence of Destruction," trans. Michael Shae, in Walter Benjamin: Theoretical Questions, ed. David S Ferris (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), 165–84; Marc de Wilde, "Violence in the State of Exception: Reflections on Theologico-Political Motifs in Benjamin and Schmitt," in Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, ed. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 188–200.

8. Udi E. Greenberg, "Orthodox Violence: 'Critique of Violence' and Walter Benjamin's Jewish Political Theology," History of European Ideas 34 (2008): 325.

تتبع إلينا ستايكودريدا في قولها إن «الحالة البلاغية للنص ... حالة المجاز المرسل، وهو في قراءته ليس تمييزًا لأداة بلاغية عن غيرها، بل إنه صورة بلاغية بلا صورة ولا وجه ولا حد».

(Elina Staikou, "Force of Name: The Critique of Violence," Parallax 15, no. 2 [2009]: 101).

9. Giorgio Agamben, Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, trans. Daniel HellerRoazen (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), 63.

10. Derrida, "Force of Law," in Acts of Religion, 288;

وانظر تمثيل ديفيد لويد المقنع لطرح دريدا وطبيعة العنف «الدموي» و«غير الدموي» الذي لا يقل إرباكًا.

D. Lloyd, "Rage Against the Divine," South Atlantic Quarterly 106, no. 2 [Spring 2007]: 352).

١١. مع ذلك، فإن طرح إلينا ستايكو البديل طرح قوي، انظر:

(E. Staikou, "Justice's Last Word: Derrida's Post-Scriptum to Force of Law," Derrida Today 1, no. 2 [November 2008]: 266–90).

١٢. برغـم اتفاقـي مع أودي غرينبيرغ في هذه النقطة تحديدًا، يبدو لي أنه لا يفي بوعده أنه سـيوفّي الدَّم أهميته «المناسبة». (انظر: Greenberg, "Orthodox Violence," 331–33).

13. Benjamin, "Critique of Violence," 236.

14. Foucault, Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France 1975–1976, trans. David Macey (New York: Macmillan, 2003), 47–48;

نسبت هنّا آرنت إلى «مؤلف مجهول» لكتاب «تقرير من جبل الحديد» هذا «التبديل البسيط»، أي «إن السـلام هو استمرار الحرب بوسائل أخرى».

(H. Arendt, On Violence [Orlando, Fla.: Harcourt Inc., 1970], 9).

١٥. يمكـن أن نجـد لـدى فوكو أيضًا هذه السـردية التي تتردَّد فيها أصـداء المذهب التطوري الذي سـاد منـذ هنـري Henry Sumner علـى الأقل، والـذي يرى فـي القرابة (حقيقة رابطـة الدَّم أو تخيلها) المرحلة قبل السياسـية للتنظيم الاجتماعي:

(H. S. Maine, Ancient Law: Its Connection to the History of Early Society [Charleston, S.C.: Bibliobazaar, 2008]).

فبعـد اقتـراح قلـب «التعبير مـن طرف إلى آخـر» وإقرار أن السياسـة «حرب تتواصل بوسـائل أخرى»، ينتقل فوكو إلى شـرح أن «مجتمع الدَّم... حيث تتكلم القوة من خلال الدَّم» ليس ما نحـن عليه الآن: «لكننا في مجتمع «الجنس».

(Michel Foucault, The History of Sexuality: An Introduction, vol. 1, trans. Robert Hurley [New York: Vintage, 1990], 93, 147).

هذه هي النقلة الشهيرة، بل التحوُّل «من رمزية الدَّم إلى تحليلية النزوع الجنسي» (١٤٨) التي كتب عنها آن سـتولر كتابة بارعة ناقدة:

(Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1995]).

تتبع السياسـة، بل تسبق (أو تحل محلّ) الدَّم، شأنها شأن الحرب.

16. Anselm Haverkamp, "How to Take It (and Do the Right Thing): Violence and the Mournful Mind in Benjamin's 'Critique of Violence,'" *Cardozo Law Review* 13 (1991–1992), 1166. And see Alain Brossat' qualified interrogation of "the last hours of the great dramaturgy of blood (*les dernières heures de la grande dramaturgie du sang*)" in *Drôle d'époque* 19 (Automne 2006): 29.

وانظر أيضًا فحص آلان بروسـات الدقيق «للسـاعات الأخيرة لفن تمثيل الدم» في:

Alain Brossat, les dernières heures de la grande dramaturgie du sang Drôle d'époque 19 (Automne 2006): 29.

١٧. يتنـاول غورغيـوس مشـكلة التطبيـع في اشـتباك عميـق مع مقـال بنجامين «نقد العنـف»، بعدة طرائـق مفيـدة، فيقول: «إن درس ظاهـرة اجتماعية حققت مكانة الطبيعة يعنـي مواجهة مخيلة مجتمـع. بمعنـى أننـا ينبغـي أن نسـتعد لمخاطبـة المجـال الأسـطوري للمجتمع. ذلـك التيار الجاري الذي لا يتوقف من تمثيلات الذات التي بها ومنها يبدّل المجتمع نفسه» – ويخفق في هـذا أيضًـا: (Gourgouris, Does Literature Think?, 51). يوضـح غورغيـوس أن هذا الأمر ينطبق في المقام الأول على «الشـرط الاصطلاحي» لما يسـمى غالبًا «الثقافة الغربية» (٥١).

١٨. «تحـوي مجازيـات الإفسـاد بالسـفاح 'bastardization' بوصفهـا جزءًا من «الحيـاة المجردة» الاتجـاه النهائـي لهذا الاختلاط بين الأعراق، الـذي يقدم بنجامين دفعًا له، وهو تحديدًا تثبيت الحياة المجردة بمصطلحات علمية».

(Anselm Haverkamp, "Anagrammatics of Violence: The Benjaminian Ground of Homo Sacer" *Cardozo Law Review* 26 [2004–2005]: 1002).

فـي مقـال سـابق تتبع هافر كامب استحضار بنجامين الـدَّم في عمل هيرمـان كوهين، فيوضح الطبيعـة الأخلاقية القانونية، وكذلك اللاهوتية لهذه «الرمزية البديلة».

(Haverkamp, "How: to Take It," 1169–70).

١٩. يوجّـه غرينبيـرغ نقدًا حـادًّا إلى من يسـلّمون بيهودية بنجامين، رغم أننـي أتعجب من أنه يلقي بأكثر اللوم عن هذا الاتجاه على دريدا، وليس على جانٍ فهو أقرب إلى المسؤولية مثل شوليم (ضمـن آخريـن) كمـا يقـر بنفسـه (Greenberg, "Orthodox Violence," 327). اللافـت أن غرينبيـرغ يظـل ملتزمًـا بصيغة ضيقة مـن المركزية اليهودية فـي قراءته بنجاميـن (Greenberg, "Orthodox Violence").

٢٠. لا بدَّ من التنويه إلى أنني أستخدم كلمتَي «ديني» و«لاهوتي» بغرض التسهيل وليس للاختلاف مـع هربـرت ماركيز الذي يشـير إشـارة مهمـة بقوله: «إن مسـيانية بنيامين لا علاقة لهـا بالتديّن التقليدي: الذنب والتكفير من الفئات الاجتماعية بالنسـبة إليه».

("Nachwort," in Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze mit einem Nachwort von Herbert Marcuse [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965], 100–101).

فإذا وضعنا في الاعتبار -كما يفعل برايان بريت- أن «الأسطورتين الحديثتين اللتين يعارضهما بنجامين هما أسطورة التقدُّم وأسطورة العلمنة»، فلا شكَّ يبقى عمل كثير لا بدَّ من إنجازه حول المفاهيم التي لقيت انتقادًا واسعًا فيما كتب عن أعمال بنجامين خارج هذا السياق، وهي مفاهيم «اللاهوتي» و«الديني» و«الغيبي/ الصوفي». ويقدّم بريت، في كتاب يلفت الانتباه بشكل فريد إلى أهمية الكتاب المقدَّس بالنسبة إلى بنجامين، تصويبًا مفيدًا في هذا الموضوع أيضًا.

(B. Britt, Walter Benjamin and the Bible [New York: Continuum, 1996], 123; and see 115–17).

٢١. حاولت فحص هذا الجانب وجوانب أخرى في «قصة صداقة» (كما يسميها جيرشوم شوليم) في «صوت الصديق الصامت: طبوغرافيات أندلسية في حوارات شوليم (الغيبية/ الصوفية النائحة)» في كتاب جيل النجار:

Gil Anidjar, "Our Place in al-Andalus": Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), 102–165.

٢٢. نجد استثناءً مبهرًا في مقال مايكل ماك: «بين كانط وكافكا: مفهوم بنجامين عن القانون».

Michael Mack, "Between Kant and Kafka: Benjamin's Notion of Law," Neophilologus 85, no. 2 (2001): 257–72;

وفي موضع آخر، يبدي ماك حساسية مفرطة تجاه أهمية الدَّم، لكنه يتجاهل الموضوع تجاهلًا غريبًا في مناقشته بنجامين. أما تريسي ماكنولتي Tracy McNulty فتحرص على وضع حجة بنجامين مقابل القديس بولس.

(McNulty, "The Commandment Against the Law: Writing and Divine Justice in Walter Benjamin's 'Critique of Violence,'" diacritics 37, no. 2–3 (Summer– Fall 2007): 34–60.

٢٣. يصيب أديلبار أفيلار Idelbar avelar إذ يقول إن «الكلمتين «إغريقي» و«يهودي» لا تظهران في مقال بنجامين في سياق العنف الأسطوري والإلهي، ولا في أي سياق آخر. والمؤكد أن بنجامين يمثل للعنف الأسطوري بسرد أسطورة نيوبي Niobe الإغريقية. وصحيح كذلك أنه يمثل لنوع العنف غير الأسطوري «غير المتوسل بوسيط» بقراءة قصة قارون التوراتية. لكن القفزة من ذلك إلى تحوّل هذه الروايات إلى صفات قومية أو عرقية أمرٌ مربكٌ بشدّة:

(I. Avelar, The Letter of Violence: Essays on Narrative, Ethics, and Politics [New York: Palgrave Macmillan, 2004], 99; and see McNulty, "The Commandment," 49).

وكما سيتضح، ومع الالتزام بالاستخدام العام لهذه الكلمات، فإن اهتمام بنجامين -فيما أرى- لا ينصبُّ على السمات القومية أو العرقية، بل اللاهوتية، مع هشاشة التمييز بينها.

24. Gourgouris, Does Literature Think?, 82;

وبالنسبة إلى بياتريس هانسن Beatrice Hanssen أيضًا، تجري المواجهة بين شكلين من التاريخ في نص بنجامين «بين الإغريقي واليهودي»:

(B. Hansen, Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels [Berkeley: University of California Press, 1998], 135).

وبينما يرى ماك أنه في عام ١٩١١ «يكتب بنجامين ... شعورًا باليأس لضياع تراث يهودي صالح» (Mack, "Between Kant and Kafka," 270)، يصرُّ غرينبيرغ -في ذلك الوقت على الأقل- على أن معرفة بنجامين بالمصادر اليهودية في أحسن الأحوال ضئيلة. ومع ذلك، يُعد تدخل بنجامين تدخلًا في نزاع يهودي داخلي. ولست أقصد مطلقًا أن أفحص دقَّة هذه الادعاءات النصية أو التاريخية، كل ما في الأمر أنني في حيرة؛ لأن النزاع المسيحي اليهودي (الذي يتخذ بكل وضوح أشكالًا أخرى غير معاداة السامية) في قراءات بنجامين ضعيف الحضور.

25. Agamben, Homo Sacer, 66;

أناقش هذه الفقرة، ومشكلة «حرمة الحياة»، بتفصيل أكبر في مقال:

"The Meaning of Life," Critical Inquiry 37, no. 4 (Summer 2011): 697–723.

26. Agamben, *Homo Sacer*, 67;

لعل من الجدير بالذكر أن أغامبين في عدَّة مواقف يساوي بين «الحياة البيولوجية» و«الدَّم». انظر مثلًا كتاب «**وسائل بلا غاية**» *Means Without End*، حيث يقول: «يدخل المرء المعسكر ليس نتيجة اختيار سياسي، بل نتيجة شيء شديد الخصوصية وغير قابل للتعبير داخل النفس، أي دم المرء، جسده البيولوجي»:

(Agamben, Means Without End: Notes on Politics, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino [Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000], 122).

بالإضافة إلى هذا، ونظرًا لاهتمامات أغامبين الشهيرة (في كتاب The Open [المفتوح] مثلًا)، فإن التركيز على الحياة البشرية واستثناء الحيوانية شيء مُحير (انظر كذلك رأي جوديث بتلر الموازي أن إشارة بنجامين إلى العنف «غير الدموي» ربما يعني أنه ليس موجهًا إلى الأجسام البشرية والحيوات البشرية»:

[J. Butler, "Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence,'" in Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, ed. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 201]).

تفصل إيلينا ستايكو في الأمر بتقديم نقد في هذا الصدد للمركزية البشرية في مقالها «كلمة العدل الأخيرة» "Justice's Last Word".

٢٧. يشير جيكوب توبس إلى «أطروحات» بنجامين الشهيرة بوصفها «هجومية خالصة»، وهذا التعليق يرتبط بسياقنا هنا ارتباطًا وثيقًا:

(J. Taubes, The Political Theology of Paul, trans. Dana Hollander [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004], 70).

28. J. Taubes, "The Issue Between Judaism and Christianity: Facing up to the Unresolvable Difference," *Commentary* 16 (1953): 525–33;

لاحظ أن العبارة التي يستخدمها توبس هي «خلاف لا سبيل لحسمه». يضيف مايكل ماك (الذي ينصب اهتمامه على «لاهوت مسيحي مُعلمن مُسيس» يسميه «اللاهوت الكاذب») أسماء جورج سيميل وسيغفريد كراكاور وفرانز ستاينر إلى قائمة توبس. ويقدم ماك تساؤلات عن العناصر التي «تمثل الخلافات الهيكلية بين الديانتين المسيحية واليهودية في المثالية الألمانية، وفيما تخلّف عنها:

(Mack, German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses [Chicago: University of Chicago Press, 2003], 10; and see Mack, "Between Kant and Kafka," 263).

29. Britt, *Walter Benjamin and the Bible*, 92.

30. Britt, *Walter Benjamin and the Bible*, 93.

31. Genesis 9:4,

سفر التكوين ٩: ٤ الترجمة القياسية المراجَعة الجديدة، وترد في ترجمة الملك جيمس كالتالي:

"But flesh with the life thereof, which is the blood thereof, shall ye not eat".

«غير أن لحمًا بحياته، دمه، لا تأكلوه».

32. Leviticus 17:11; Luther: "Denn des Leibes Leben ist im Blut,"

سفر اللاويين ١٧: ١١ «لأن نفس الجسد هي في الدمَّ، فأنا أعتقكم إياه على المذبح للتكفير عن نفوسكم؛ لأن الدَّم يكفّر عن النفس». لكن أغلب الترجمات تتفق على هذه الترجمة.

٣٣. قارن مثلًا عندما يقال إن شكيم Shechem وقع في حب دينا Dinah الشابة التي اغتصبها للتو، «فإن روحه (nafšo, anima) تعلقت بدينا (سفر التكوين ٣٤: ٣) وعند لوثر "sein Herz" (قلبه). وحتى فهرست شوشان لكلمات الكتاب المقدَّس، لا يورد كلمة «حياة» مرادفًا لكلمة «نفشي»، وهي كلمة شائعة في التوراة (مرة أخرى، عندما يقع شكيم في حب دينا يقول النص: «وتدباك نفشو» "wa-tidbaq nafšo"، أي تعلقت بها روحه/ نفسه وليس حياته). ولا أقول إن «الحياة» (التي تقابلها كلمة «حاييم» وهي الأشيع) منبتة الصلة بها تمامًا، بل أقول عن الصلة بين «نفش» و«حياة» هي في أحسن الأحوال اشتقاقية. نلاحظ أن الشروح اليهودية القروسطية على سفر التكوين ٩: ٤ أن السابقة العبرية «بـ» تعني إما «مع» أو «في»، وهكذا يمكن قراءة "basar be-nafšo damo" معنى «اللحم وروحه داخله» (Rashi). أو «اللحم ودمه- روحه»

(«لأن روح كل لحم هو دمها» كما يقول نحمانديس Nahmanides، الذي يسوي هكذا بين الدَّم والروح وليس اللحم. مع هذا، ينبغي مراعاة أن التوراة لا تستخدم قطُّ عبارة «اللحم والدم» [للمزيد عن هذه النقطة، انظر:

Leon Morris, "The Biblical Use of the Term 'Blood,'" Journal of Theological Studies 3, no. 2(October 1952): 216–26]).

يعرّف ابن عزرا «النفش» بأنها الروح المتحركة التي تشعر، أي البدن» (وهذا يتوافق مع الآراء الفلسفية الشهيرة)، ويرى إي. إيه. سبيزر E. A. Speiser عبارة «من دمه في الوجود/ وجوده»:

(The Anchor Bible: Genesis, Introduction, Translation, and Notes by E. A. Speiser [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964], 58, n. 4).

يقدم أندريه شوراكي André Chouraqui، وهو أهم مترجمي الكتاب المقدَّس المُحدَثين إلى الفرنسية، ترجمة موازية:

"la chair avec en son être son sang."

٣٤. ربما يقال إن الجدل يعود إلى اليونان القديمة (يشير أبقراط مثلًا إلى من «يظنون أن الإنسان مكوّن من ذلك الشيء الواحد الذي يرون أنه يموت إذا خرج منه ... فهم يرون الناس الذين يجرحون فينزفون من الجسد، فيظنون أن الدَّم هو ما يشكل روح الإنسان».

(Hippocrates, On the Nature of Man, trans. W. H. S. Jones [Loeb Classical Library IV] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931), 18;

وانظر أرسطو في «عن الروح»:

On the Soul, 405b, trans. W. S. Hett [Loeb Classical Library] [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957], 28–9),

لكن النغمة تتغيّر في العصور الحديثة بالطبع. فقد اكتسب أهمية كبيرة للمستشرقين. وهكذا يمكن قراءة كتاب ويليام روبرتسون سميث «ديانة الساميين» William Robertson Smith, *Religion of the Semites* بوصفه محاولة ممتدة «لاستيعاب الساميين» القدماء (لعل الساميين، وليس «الآريين» -أبناء عمومتهم المختلقين والمتجسدين تجسدًا أقوى- مُهوَّسون بالدَّم). يخصِّص ربوبرتسون سميث حاشية لسفر التكوين ٩: ٤ ولمرادفات «النفس» التي يترجمها إلى «الحياة - الدَّم»:

(W. Robertson Smith, Religion of the Semites, introduction by Robert Segal [New Brunswick, N.J., and London: Transaction Publishers, 2002], 40, n. 1).

ونستحضر كتاب ويليام جيلدرز الرائع باستثناء هذا الأمر، إذ يستخدم دائمًا كلمة «حياة» بين علامتي تنصيص تدلُّ على التشكُّك، ولا يوضح سببها على الإطلاق:

(W. K. Gilders, Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power [Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2004], esp. chap. 1: "The Identification of Blood with 'Life,'" 12–32).

وبالطبع يتبع جيلدرز الاستخدام الشائع بين عموم الباحثين. أما عن المفهوم التوراتي «للحياة» -إن كان له وجود- وكيف يُقرأ ويؤول على ضوء المترادفات بأنواعها، فلا تسمع شيئًا من الباحثين.

٣٥. تترجم سفر اللاويين أيضًا على هذا النسق: "Denn die Seele des Fleiches, im Blut ist sie" (لأن روح الجسد في الدَّم)، ولم تنشر ترجمة بوبر-روزنزفيغ إلا بعدها بعقود كثيرة، بالطبع على يد بوبر وحده، فحجتي أنها مثال ظاهر مع نص بنجامين على وجود نزاع على الترجمة وعلى الحياة وحرمتها وعلى الدَّم والروح.

٣٦. كان الدَّم (والحرب) محلَّ نزاع يهودي مسيحي آخر، يظهر صراحةً في صفحات عمل روزنزفيغ، كما يصف مايكل ماك الأمر تفصيلًا.

(Mack, German Idealism and the Jew, chap. 8, "The Politics of Blood: Rosenzweig and Hegel," 125–35).

٣٧. للاطلاع على موضوع شايلوك والدَّم، انظر الفصل الثالث من كتابنا هذا (رأس المال: المسيحيون والمال).

٣٨. يصف عمنون راز-كراكتوتزكين Amnon Raz-Krakotzkin تحول العلاقات اليهودية المسيحية من التنابذ إلى الإصلاح والتحديث وصفًا مدهشًا في كتابه:

The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century, trans. Jackie Feldman (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

وقد أنفق راز-كراكتوتزكين زمنًا طويلًا في طرح قراءة بنجامينية ملهمة للتاريخ اليهودي مثلًا في المقالات المجمعة في كتاب:

Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale, trans. Joëlle Marelli (Paris: La Fabrique, 2007).

ولا يناقض هذا بل يعزز زعم توبس أن اليهود المُحدَثين اتخذوا بشكل جوهري منظورًا لاهوتيًا مسيحيًا (أي تاريخيًا). وانظر أيضًا في هذه النقطة الأخيرة:

Carlo Ginzburg, "Distance and Perspective: Two Metaphors" trans. Martin Ryle and Kate Soper in Ginzburg, Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance (New York Columbia University Press, 2001), 148.

39. Britt, Walter Benjamin and the Bible, 80.

لا شكَّ أن مقال «مهمة المترجم» تدليل مقنع جدًّا على هذا القول.

40. See Israel Jacob Yuval, Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages, trans. Barbara Harshav and Jonathan Chipman (Berkeley: University of California Press, 2006); Caroline Walker Bynum, Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germa-

ny and Beyond (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007); David Biale, Blood and Belief: The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians (Berkeley: University of California Press, 2007).

سـأعود لاحقًا إلى تدخل توماز ماسـتناك Tomaž Mastnak الفريد الوثيق الصلة في كتابه:
Crusading Peace: Christendom, The Muslim World, and Western Political Order (Berkeley: University of California Press, 2002),

رغم أنني بدأت أفعل هذا في مكان آخر. انظر الحاشـية التالية.

٤١. أطور هذه المقولة في:

"We Have Never Been Jewish: An Essay in Asymmetric Hematology," in Jewish Blood: Metaphor and Reality in Jewish History, Culture, and Religion, ed. Mitchell Hart (New York and London: Routledge, 2009), 31–56.

٤٢. وهكـذا يصيـب لاكابـرا فـي قولـه: «للقتـل دون سـفك الدمـاء حرفيًـا طرائـق عـدة، أتقـن النازيون إحداها».

(LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1077)

لكـن دقـة ملاحظتـه (وكانـت صحيحة قبـل النازييـن) تعتمد علـى تصوير بنجامين بشـيء من السـذاجة يحتاج أن ينبه إلى هذا.

٤٣. هذه إعادة صياغة لكلام أغامبين، وقد اقتبسـت كلامه قبل ذلك.

44. Walter Benjamin, "The Task of the Translator," trans. Harry Zohn, in *Selected Writings. Volume 1. 1913–1926*, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings [Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996], 253.

45. Carl von Clausewitz, *On War*, ed. and trans. Michael Howard and Peter Paret (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989), 71 and 75.

46. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin, 1994), 269; Penguin, 1994), 269; التوكيـد مضاف.

٤٧. طـلال أسـد قـارئ متمعـن لبنجامين وعالـم أنثروبولوجيـا بنجاميني حصيف، وهـو يفصل في عمله نقدًا مماثلًا للدوافع والنوايا. انظر كتابه:- *On Suicide Bombing* (New York: Columbia University Press, 2007)

48. Elias Canetti, Crowds and Power, trans. Carol Stewart (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984),467; بقيـة الإحالات كلها إلى هذه الصفحة.

٤٩. يرى بنجامين أن الإضراب هو الحدث الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي لا يحدث فيه شـيء، فلا عمل يجري ولا شـيء ينتج ولا شـيء يخطط أو ينفذ، فهو تجلٍّ لنزعة اجتماعية لا تلتـزم فاعليتهـا بنمـوذج من القانـون التاريخي لأنظمة سياسـية اقتصادية، ولا يسـتهدف مجرَّد إعادة صياغتها.

(W. Hamacher, "Afformative, Strike: Benjamin's 'Critique of Violence,'" trans. Dana Hollander, in Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience, ed. Andrew Benjamin and Peter Osborne [London and New York: Routledge, 1994], 120–21).

٥٠. يقول راينر ناجيليRainer Nägele إن التفكير عند بنجامين «ليس مجرَّد اتجاه نظري، بل يعني تحديد موقع وجود المرء بالنسبة إلى العالم». ويواصل قائلًا إن بنجامين «يستخدم المصطلح البريخيتيHaltung الذي يعني «الاتجاه» أو «الموقف»:

(R. Nägele, "Body Politics: Benjamin's Dialectical Materialism Between Brecht and the Frankfurt School," in The Cambridge Companion to Walter Benjamin, ed. David Ferris [Cambridge: Cambridge University Press, 2006], 162).

ونذكر أن Haltung والإيماءات مصطلحات غير قابلة للاختزال في الجسد أو الروح، بل هي «تشير إلى تعريف جديد للعلاقة بين هذه المصطلحات ذات الشحنة الدلالية الكثيفة» (١٦٥). والواضح أن مفهوم «رعاية الذات» عند ميشيل فوكو ينتمي إلى فئة مختلفة لكنها فئة من المهم، بل من اللازم، مراعاتها هنا، فكما يذكّرنا ناومان ناكفي Nauman Naqvi، من أين يأتي بنجامين بما يكتب سوى الطلب المُلح على انضباط الفكر للارتقاء بالروح askesis

51. Tom McCall, "Momentary Violence," in Walter Benjamin: Theoretical Questions, ed. David S. Ferris (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), 192; التوكيد مضاف.

52. Canetti, Crowds and Power, 467.

53. Taubes, "The Issue Between Judaism and Christianity," 527.

٥٤. كما يقول هافر كامب، الدَّم «يحدث اختلافًا في اتجاه واحد، وهو هنا اختلاف تاريخي»:

(Haverkamp, "How to Take It," 1166).

وتعبّر بتين منكي Bettine Menke عن هذا تعبيرًا أوضح فتقول: «العنف المحض» -أي العنف الإلهي- «لا يتسم بانعدام رمزية الدَّم، بل بانعدام الرمزية»:

(B. Menke, "Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas," in Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida–Benjamin, ed. Anselm Haverkamp [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994], 239).

٥٥. يبيّن سيغموند فرويد، كما هو معلوم، ما يتيحه وضع الضحية في واجهة الصورة: «لن يقروا بأنهم قتلوا الرب، بينما نحن نفعل فنتطهر من ذنبه».

(S. Freud, Moses and Monotheism, trans. Katherine Jones [New York: Vintage, 1967], 176.

هكذا يؤكّد المسيحيون في الوقت نفسه أننا «جميعًا قتلناه»، وفي الوقت نفسه يرون أنفسهم «ضحايا قتلة المسيح»، وسأعود إلى هذا الأمر في موضعه.

٥٦. قارن كلام ماك عن روزنفيغ: «تعد الدولة بالأبدية الحلولية عن طريق تحوُّل عنيف للدنيوي إلى الأخروي، الذي يحققه التحوُّل الحلولي للجسم (الدَّم) إلى الجسر السياسي (أي الأرض المتغلب عليها والمتراكمة). إن هذا التجريد للحرب أو صبغها بالمثالية يمثل الفكر المسيحي المعلمن» (Mack, *German Idealism and the Jew*, 133).

٥٧. للاطلاع على عرض حديث لهذا الطرح، انظر:

Stephen Graham, Cities Under Siege: The New Military Urbanism (London: Verso, 2011)

ويوجد عَرَضًا في the *Arcades Project* حيث يطابق بنجامين بين الشرطة والدَّم، فيقول إن «القوي يسعى إلى تأمين موقفه بالدَّم (الشرطة) والمكر (الموضة) والسحر (الأبهة)»:

(Benjamin, The Arcades Project, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin [Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999], 133).

٥٨. في عام ١٩٢١م الذي كتب فيه «نقد العنف»، كتب بنجامين كذلك السطور التالية: «تطورت الرأسمالية كأحد الطفيليات التي تعلقت بالمسيحية في الغرب (ولا يجب أن يقتصر تبيان هذا على حالة الكالفنية، بل في غيرها من الكنائس الأرثوذكسية (الأصولية) المسيحية، حتى بلغت نقطة صار فيها تاريخ المسيحية بالأساس تاريخ ذلك الكيان الطفيلي، أي الرأسمالية».

(W. Benjamin, "Capitalism as Religion," trans. Rodney Livingstone, in Selected Writings. Volume 1. 1913–1926, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings [Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996], 289).

والمهم أن مايكل ماك يؤكّد أن بنجامين في النص نفسه «يفرد المسيحية بأنها الديانة الوحيدة التي تتأسس على التساوي الكامل بين الحياة والذنب الذي ليس له أيُّ شكل من التكفير»، كما أنه «يعادل، ليس فقط بين المسيحية ورأس المال (المال)، بل بينها وبين القانون كذلك» (Mack, "Between Kant and Kafka," 259–60).

٥٩. غيرت في الترجمة التي تلي ترجمة دانا هولاندر في هذه الفقرة عند هاماشر في "Afformative, Strike".

تلتزم دانا هولاندر نفسها بطرح هاماشر بالطبع: «يجب التمييز بين قابلية التعميم العالمي والصلاحية العامة». (Hamacher, "Afformative, Strike," 118).

٦٠. بالنسبة إلى التعليم، كما تستخدم الكلمة هنا، انظر:

Eva Geulen, "Legislating Education: Kant, Hegel, and Benjamin on 'Pedagogical Violence,'" Cardozo Law Review 26 (2004–2005): 943–56.

٦١. بهذا القول يتأمل جورجيو أغامبين في طرح بنجامين الشهير عن حالة الاستثناء، التي صارت القاعدة:

(G. Agamben, State of Exception, trans. Kevin Attell [Chicago: University of Chicago Press, 2005], 87.

وانظر كذلك مناقشة أخاذة تقدمها أرني بوفير في:

Arne de Boever, "Politics and Poetics of Divine Violence: On a Figure in Giorgio Agamben and Walter Benjamin," in The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life, ed. Justin Clemens, Nicholas Heron, and Alex Murray [Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008], 82–96).

٦٢. أعتقد أن إريك جاكوبسن يقف وحده حين يشير بهذه الخفة إلى مشكلة الترجمة هنا. فهو يفعل هذا بتقديم blood Gewalt، دون تعليق على هذا القرار:

(E. Jacobson, Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem [New York: Columbia University Press, 2003], 217.

وعلى نحو مشابه تبرز تراسي ماكنولت أهمية الفعل *walten* والدلالة الخاصة التي يحملها:

[McNulty, "The Commandment," 50, n. 21).

على أية حال، يفترض أنه من الواضح أن «العنف الدموي» أو «السلطة الدموية» ليست بحال مجرد ترجمة سيئة («العنف الأسطوري» هو السلطة الدموية على الحياة المجردة» /250 [G200)، برغم أنها لاقت قبولًا عامًّا. فهي تغفل ارتباك الصيغة المربكة (من هنا، وبرغم أن بنجامين يستخدم الصفة، وإن الكلمة أو العبارة ليست blutigGewalt ولا Blutsgewalt ـــ كما في Blutstropfen أي قطرات الدَّم، أو Blutsbande أي رابطة الدَّم؛ بل هي أقرب إلى Blut-gruppe أي فصائل الدَّم أو Blutgeld مال الدَّم). وعليه، فإن عبارة «العنف الدموي» تغفل كذلك عدم اهتمام بنجامين بالآثار (وهو ما تهتمُّ به سلطة الدولة ومن يطالبون لأنفسهم بقوة الدَّم). وهكذا يبدو من المستحيل القول هنا إن بنجامين لم يكن دقيقًا. فقد كان يكتب عن سلطة الدَّم مقابل عنف الدَّم، مقابل «حرمة الحياة وسيادة حكم الدَّم المقدَّس». كان بنجامين يكتب في مواجهة المسيحية.

63. Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000), 14;

وانظر تصويب تشامبرز الرائع في مقاله:

in PMLA 125, no. 3 (2010): 678–84. " "Maritime Criticism and Theoretical Shipwrecks

يصف أدي أوفير الدولة الحديثة بأنها «مساحة مغلقة ملموسة وضرورية»، أو منظومة من المقصورات الجبرية.

(A. Ophir, "State," trans. Nick John and Natalie Melzer, in Mafte'akh: Lexical Review of Political Thought 2e (Winter 2011. Accessible at http://mafteakh.tau.ac.il/en/2010–01/05/).

٦٤. تتجاوز صورة خطاب التدفق مسألة السلطة بالطبع، رغم أن تشامبرز يوضح أن الاثنين لا يمكن فصلهما. وللاطلاع على صياغة جديدة شهيرة لموضوع العولمة بوصفها زيادة في تدفقات المعلوماتية والهجرات، «دقائق التدفقات الدولية للتكنولوجيا والعمالة والتحويل» وانحسار سلطة الدولة، انظر:

Arjun Appadurai, Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 41

وقارن هاردت ونجري اللذين يكتبان عن «قدوم الإمبراطورية» ورحيل النظام القديم. «كانت الحدود التي رسمها نظام الدول الأمم الحديثة أساسية بالنسبة إلى الاستعمار الأوروبي وتوسعه الاقتصادي، فإن الحدود الإقليمية للأمة حدَّدت مركز السلطة الذي تمارس منه تجاه الأقاليم الأجنبية الخارجية من خلال منظومة قنوات وحواجز بالتتابع تيسّر تدفق الإنتاج والتوزيع ومنعه»:

(Michael Hardt and Toni Negri, Empire [Cambridge, Mass.: Harvard University Press,2000], xii;)

التوكيد هدفه إبراز الزمن الماضي.

وللاطلاع على منظور يبرز أهمية التوزيع في هيئة السلطة، انظر:

Jose Gil, Metamorphoses of the Body, trans. Stephen Muecke (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

65. Benjamin Lee and Edward LiPuma, "Cultures of Circulation," *Public Culture* 14, no. 1 (2002): 191–213.

66. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995), 198; and see "*Society Must Be Defended.*" *Lectures at the College de France 1975–76*, trans. David Macey (New York: Picador, 2003), 27;

اتبع كثير من قراء فوكو مفهوم «القوة الشعيرية» ونشروه. يبرز هانز سلوجا الصورة الضمنية التي تهمني هنا؛ إذ يقول إن فوكو «يرى أن القوة تدور في جسم المجتمع كله» بافتراض «أنها تتدفق أحيانًا في تيارات ضخمة، وأحيانًا بطريقة غير مرئية من خلال الشعيرات الاجتماعية»:

(H. Sluga, "Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche," in The Cambridge Companion to Foucault, ed. Gary Gutting [Cambridge: Cambridge University Press, 2005], 232).

تصف ويندي براون كيف «طوعتنا النظرية النقدية المعاصرة لنتوافق مع أنماط ونماذج من السلطة تتنافر تمامًا مع الوقائية الرمزية أو الحرفية المرتبطة بالأسوار. وتضيف ويندي براون أننا تعلمنا أن نضع أعيننا على الغشاء الخطابي وعدم المركزية المعتادة فيها، وعملها غير القابل للسلعنة ونزعتها المقاومة للتفتيت» وعلى «حراك القوة المكاني» و«صفاتها الانضباطية» أو المحكومة لشبكة حركاتها الجذمورية [من الجذمور أي ساق النباتات الأرضية] المنسابة (الساقية/ الراوية) أو الدورية وسماتها الخفيفة الغازية»:

(W. Brown, Walled States, Waning Sovereignty [New York: Zone Books, 2010], 80–81).

الدفقات التي تستحضرها براون [98]. لم تجتذب أصول مصطلح شعيري ودلالته اهتمامًا

نقديًا، مع ذلك انظر مناقشة جوديث سوركي مفهوم «الشعيرية الاجتماعية» ومصادره الديمغرافية:

(J. Surkis, Sexing the Citizen: Morality and Masculinity in France, 1870–1920 [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006], 117–20).

وهيرفي لو براس عن أهمية القوى المائية وعلم القوى المائية بوصفهما مخازن احتياطية مجازية:

(H. Le Bras, Le sol et le sang [Paris: L'aube, 1994], 35).

استخدم أنطونيو غرامشي كذلك الشكل «الشعيري»، ما جعل آدم مورتون يشير إليه بأنه «من روّاد التنظير للقوة الشعيرية»:

(A. D. Morton, Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy [London: Pluto, 2007], 92).

67. N. Katherine Hayles, How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics (Chicago: University of Chicago Press, 1999), xi.

68. Mark C. Taylor, After God (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 313.

٦٩. «البحر تاريخ» عنوان قصيدة كتبها ديريك ولكوت، ويناقشها إيان باوكوم مناقشة عميقة في كتاب:

Ian Baucom, Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005), 309ff.

لكن بوكم Baucom يتفادى استخدام صور الدوران (والاحتفاء بها)، ويركّز على صور التبادل والتراكم والترسّب.

70. Friedrich Nietzsche, The Gay Science, trans. Josefine Nauckhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), book III, section 124.

71. Todd Presner, Mobile Modernity: Germans, Jews, Trains (New York: Columbia University Press, 2007).

يردّد برزنر كلام فوكو عن أهمية التوضع الغيروي للسفينة، كما أنه يهتم بوسائل النقل البحري ويجد إلهامًا في كتاب بول جيلروي **«الأطلسي الأسود»** *black Atlantic*، حيث يبرز جيلروي حراك السفينة (التي تحمل العبيد)، ولا يبدي الاهتمام نفسه لمسألة الإيمان بالتدفقات الحرة:

(P. Gilroy, The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993], 4, 16–17). "Modernity at Sea" is the title of Cesare Casarino's meticulous book (C. Casarino, Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis [Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002]).

72. Carl Schmitt, Theory of the Partisan: A Commentary/Remark on the Concept of the

Political, trans. A. C. Goodson (East Lansing: Michigan State University, 2004), 49.

73. Alexander R. Galloway and Eugene Thacker, The Exploit: A Theory of Networks (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), 26.

74. Carl Schmitt, The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2006), 43.

75. Bauman, Liquid Modernity, 119–20.

76. Schmitt, Nomos, 37–38.

77. Schmitt, Nomos, 97.

78. Quoted in Schmitt, Nomos, 285.

79. Harry Schmidtgall, "Zur Rezeption von Harveys Blutkreislaufmodell in der englischen Wirtschaftstheorie des 17. Jahrhunderts: Ein Beitrag zum Einfluß der Naturwissenschaften auf die Ökonomie," Sudhoffs Archiv: Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 57, no. 4 (1973): 416–30; Joseph Vogl, "Ökonomie und Zirkulation um 1800," Weimarer Beiträge 43 (1997): 69–78.

80. Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (London: Routledge, 2002), 179; and see S. Todd Lowry, "The Archaeology of the Circulation Concept in Economic Theory," Journal of the History of Ideas 35, no. 3 (July–September 1974): 429–44.

81. Marx, Grundrisse, 187.

82. On the "antinomy" of circulation, see Karatani, Transcritique, 224.

83. And see Casarino, Modernity at Sea, esp. 84–85.

84. Mark C. Taylor, The Moment of Complexity: Emerging Network Culture (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 91.

٨٥. يشير كيران هيلي إلى هذه اللحظة عند ماركس ويضعها في سياق التبرع بالدَّم وجمعه:
(K. Healy, Last Best Gifts: Altruism and the Market for Human Blood and Organs [Chicago: University of Chicago Press, 2006], 4–5).

86. Karl Marx, Capital, vol. 1 ("The General Formula for Capital"), in The Marx Engels Reader, ed. Robert C. Tucker (New York: W. W. Norton & Co., 1978), 333.

87. Kaushik Sunder Rajan, Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life (Durham, N.C.: Duke University Press, 2006);
ينبغي التوضيح أن رجان لا يشارك في خطاب التدفق الحر، وهذا يعزز إمكانية البدائل. يصف تيموثي ميتشل وصفًا بليغًا كيف أن «الاقتصاد» (وهو مفهوم حديث يتتبع ميتشل تاريخه)

«يعتمد على إنشاء الحواجز ويساعد في ترسيخها بين النقدي وغير النقدي، الوطني والأجنبي، المالـك وغير المالك وغير هذا كثير»:

(T. Mitchell, Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity [Berkeley: University of California Press, 2002], 9).

وسـؤال ميتشـل عن الحدود وصناعتها لا يعني مجرَّد طرح منظور جديد. فهو يثبت أن خطاب تدفق الدَّم خطاب مشروط.

88. Taylor, Moment of Complexity, 231;

يصـف تايلـور في كتابه «**عن الديـن**» *About Religion* كيف تؤدي تحولات النظام الاقتصادي إلـى موقـف «تترك [فيه] العلامات تطوف بحرية على بحر ليس له شـاطئ»، وهذا تشـخيص/ توصيف ذو صلة ظاهرة بالأفكار التي سـأطرحها:

(Taylor, About Religion: Economies of Faith in Virtual Culture [Chicago:University of Chicago Press, 1999], 11).

89. Brown, Walled States, 103;

قـارن هـذا بقـول إليزابيث غروتـس إن «الدولة تعمـل على التنظيـم والترتيب والتنسـيق بين أنشـطة المدينة ومن أجل المدينة وقرينها الذي أنشـأته الدولة، وهو الريف. فهذه هي مواقع التدفقات الفوضويـة المرتبكة وغير القابلة للتنظيـم»:

(E. Grosz, Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies [London: Routledge, 1995], 107).

90. Italo Calvino, "Blood, Sea" in t zero, trans. William Weaver (Orlando, Fla.: Harcourt, Inc., 1969), 39. "Blood, Sea [Il sangue, il mare]" is part of Calvino's "Cosmicomics" series. Cf. Calvino, Tutte le cosmicomiche, a cura di Claudio Milanini (Milano: Oscar Mondadori, 2002), 185–95.

91. Calvino, "Blood, Sea," 39–40/I185.

٩٢. تكلـم إدمونـد بيـرك عـن «الجنس/ العِرق المختـار وأبناء إنجلتـرا» وعمَّن «فـي عروقهـم دم الحرية» (نقلًا عن:

Domenico Losurdo, Liberalism: A CounterHistory, trans. Gregory Elliott [London: Verso, 2011], 54).

فـي كلام لوسـيردو الكثيـر الـذي يوحي بـأن تاريـخ الليبرالية يمثـل فصلًا موسـعًا عن تاريخ الـدَّم، ويتفق معي على هذا الوصف:

John Rogers, The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996).

93. "O our poor nobility of blood!" (Dante, Paradisio, XVI).

94. Calvino, "Blood, Sea," 47.

95. Werner Hamacher, pleroma—Reading in Hegel (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), 237.

96. Greg Bear, Blood Music (New York: Ace Books, 1985), 189.

٩٧. يقـول ديفيـد ويلـز إن «الصيغة الاقتصادية بعـد الحداثية، وهي نظام تبادل يبـدو قائمًا موجهًا لتنقيـة التدفق، وهو تجريد يستخلص السيولة من السلعة، ويمنع اعتمـاده على التفاعل بين الأشكال الصلبة والسائلة:

(D. Wills, Prosthesis [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995], 81).

أثني على سـؤال ويلز عن دور هذا المنع ووظيفته بشـأن هيمنة «توجيه التدفق».

٩٨. أجـد أن عرض برنارد هاركورت يتميز بقوة فريدة:

(B. E. Harcourt, The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order
[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011]), but see also the work of David Garland,
Keally McBride, Angela Davis, Marie Gottschalk, and Loïc Wacquant.

99. Taylor, Moment of Complexity, 42–43.

100. Calvino, "Blood, Sea," 47/I192.

101. Emerson, quoted in Taylor, After God, 313.

102. Jonathan Miller, The Body in Question (London: Jonathan Cape, 1978), 216.

103. Arlette Farge, "Présentation," in Affaires de sang, ed. Arlette Farge (Paris: Imago, 1988), 13.

104. Mark C. Taylor, Mystic Bones (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 31.

105. G. W. F. Hegel, Phenomenology of Spirit, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 208.

106. Piero Camporesi, Juice of Life: The Symbolic and Magic Significance of Blood, trans. Robert R. Barr (New York: Continuum, 1995), 17.

107. Foucault, Discipline and Punish, 16.

108. Michel Foucault, The History of Sexuality. Vol. 1, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990), 147.

109. Michel Foucault, The History of Sexuality. Vol. 1, 148–49;

يوافـق دومينيـك لابورت علـى هذا، رغم أنه يرى عوامل أخـرى أو عناصر في «الانتقال من مجتمع دم إلى مجتمع صحّة ونسـل وعِرق/ جنس وبقاء النوع وحيوية الجسم الاجتماعي»:

(D. Laporte, History of Shit, trans. Nadia Benabid and Rodolphe El-Khoury [Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000], 82;) نقـلًا عن فوكو

وقارن هذا بصيغة أخرى من هذه السـردية المسـتقلة عن ترتيب العصور/ الفترات عند فوكو، حيث تؤكد سوزان ميزروخي

أن «صلـة قرابـة تقليديـة تركز على هوية الدَّم، أما الرأسـمالي الحديـث فيركز على «الصفات» أو الاجتهاد»:

(S. L. Mizruchi, The Science of Sacrifice: American Literature and Modern Social Theory [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998], 27).

110. See Uli Linke, Blood and Nation: The European Aesthetics of Race (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), and see Carolyn Walker Bynum, Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007) and Bettina Bildhauer, Medieval Blood (Cardiff: University of Wales Press, 2006).

111. Douglas Starr, Blood: An Epic History of Medicine and Commerce (New York: Harper Collins, 2002), xv; Healy, Last Best Gifts, esp. 43–69.

112. Donna J. Haraway, Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience (New York: Routledge, 1997), 237;

ولتوضيح أدق وأشد ثباتًا، انظر كذلك:

Michael G. Kenny, "A Question of Blood, Race, and Politics," Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 61, no. 4 (October 2006): 456–91.

113. See, for example, Blood: Art, Power, Politics, and Pathology, ed. James M. Bradburne (Munich and London: Prestel Verlag, 2002).

114. Samuel Weber, Targets of Opportunity: On the Militarization of Thinking (New York: Fordham University Press, 2005), vii.

115. Paul Goodman, Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality (Berkeley: University of California Press, 1998); Susan Gillman, Blood Talk: American Race Melodrama and the Culture of the Occult (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

116. Gilman, Blood Talk, 70.

117. Calvino, "Blood, Sea," 48.

118. James M. Bradburne, "Perspectives on Art, Power, Politics, and Pathology," in Blood: Art, Power, Politics, and Pathology, 11.

119. Calvino, "Blood, Sea," 49.

١٢٠. للاطلاع على مسألة دم شكسبير، انظر:

David S. Berkeley, Blood Will Tell in Shakespeare's Plays (Graduate Studies Texas Tech University 28 [January 1984]) and D. S. Berkeley, "Shakespeare's

Severall Degrees in Bloud," in Shakespeare's Theories of Blood, Character, and-Class: A Festschrift in Honor of David Shelley Berkeley, ed. Peter C. Rollins and Alan Smith (New York: Peter Lang, 2001), 7;

وانظر ستيفن غرينبلات Stephen Greenblatt، حيث يعبّر عن فكرته عن «دوران الطاقة الاجتماعية» في شكسبير وحوله، وللعجب إنه يفعل هذا دون ذكر فضل هارفي أو ماركس (Greenblatt, Shakespearean Negotiations, 1–20)، وانظر الفصل الثالث في كتابنا هذا (رأس المال: المسيحيون والمال». وعن مارلو انظر:

Lowell Gallagher, "Faustus' Blood and the (Messianic) Question of Ethics," ELH 73 (2006): 1–29;

وعن دانتي، انظر:

Jeremy Tambling, "Monstrous Tyranny, Men of Blood: Dante and 'Inferno' XII," The Modern Language Review 98, no. 4 (October 2003): 881–97.

121. Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, ed. David D. Raphael and Alec L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1984), 222 (V.ii.I.10).

أشكر مارتن هاريز على هذه الإحالة.

122. Friedrich Nietzsche's Zarathustra quoted in Babette E. Babich, Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger (Albany: State University of New York Press, 2006), vii.

123. Benedict de Spinoza, "Correspondence," in On the Improvement of the Understanding. The Ethics. Correspondence, trans. R. H. M. Elwes (New York: Dover Publications, 1955), 291 (Letter XV [XXXII], dated November 20, 1665);

سأعود إلى دودة سبينوزا في الفصل الثاني من كتابنا هذا.

124. Hegel, Phenomenology, 100; see Werner Hamacher, pleroma—Reading in Hegel, trans. Nichlas Walker and Simon Jarvis (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), 244–46; and Markus Semm, Der Springende Punkt in Hegels System (München: Klaus Boer Verlag, 1994), 17–70.

125. Taylor, After God, 312.

126. Thomas Hobbes, Leviathan, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press), chap. 24, 174–75.

127. Jonathan Miller, The Body in Question (London: Jonathan Cape, 1978), 216.

128. Giambattista Vico, On the Study Methods of Our Time, trans. Elio Gianturco (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990), 6.

129. Circe Sturm, Blood Politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma (Berkeley: University of California Press, 2002), 2.

130. F. J. Davis, Who Is Black? One Nation's Definition (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001); Anne Norton, Bloodrites of the Post-Structuralists: Words, Flesh, and Revolution (New York: Routledge, 2002).

131. Norton, Bloodrites, 10.

132. Elizabeth Grosz, Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 204, quoting Iris Young.

133. Peggy McCracken, The Curse of Eve, the Wound of the Hero: Blood, Gender, and Medieval Literature (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 116.

134. Derrida, "Force of Law," trans. Mary Quaintance, in Acts of Religion, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), 292; and see Donna Haraway's proximate assertions in Haraway, Modest_Witness, 134 and 265.

135. Starr, Blood.

136. Karl Marx, Capital: A Critique of Political Economy. Volume 1, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin, 1990), 367; Richard M. Titmuss, The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy (New York: The New Press, 1997); Rajan, Biocapital; Healy, Last Best Gifts; Lesley A. Sharp, Strange Harvest: Organ Transplants, Denatured Bodies, and the Transformed Self (Berkeley: University of California Press, 2006).

137. Catherine Waldby and Robert Mitchell, Tissue Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism (Durham, N.C.: Duke University Press, 2006), 183; and see Annemarie Mol and John Law, "Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology," Social Studies of Science 24 (1994): 641–71.

138. Waldby, 108; see also Jacob Copeman, Veins of Devotion: Blood Donation and Religious Experience in North India (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2009) and see, for a general, critical perspective, Vandana Shiva, Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge (Cambridge, Mass.: South End Press, 1997).

139. Latour, Pandora's Box, 80; Cormac McCarthy, Blood Meridian: Or the Evening Redness in the West (New York: Vintage, 1992).

140. Selected Prose of T.S. Eliot, ed. Frank Kermode (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1975), 130.

141. Calvino, "Blood, Sea," 49.

142. Galeano, We Say No, 251.

143. Calvino, "Blood, Sea," 44.

الفصل الأول: الأمة (قرابة يسوع)

1. Peter Fitzpatrick, Modernism and the Grounds of Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 17.
2. Roberto Esposito, Communitas: The Origin and Destiny of Community, trans. Timothy Campbell (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010), 5;

تظهر إحالات أخرى عرضية في النص.

٣. لا ينبغي الخلط بين هذا وبين الفداء والتضحية بالذات، حيث يفترض مسبقًا وجود فائض من المادة، وليس معنى هذا -كما تبيّن ريكو أوهنوما- أنه لا ثمرة مجدية تُرجى من المقارنة بتراث التخلي عن الجسد في البوذية:

(R. Ohnuma, Heads, Eyes, Flesh, and Blood: Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature [New York: Columbia University Press, 2007]).

4. Paul W. Kahn, Putting Liberalism in Its Place (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005), 9.
5. Claude Lefort, Democracy and Political Theory, trans. David Macey (Cambridge: Polity, 1988), 213–55.
6. Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism (London: Verso, 1991), 13.

٧. للاطلاع على الثورة البابوية، انظر:

Eugen Rosenstock-Huessy, Out of Revolution: Autobiography of Western Man (Providence, R.I.: Berg, 1993 [1938])

وعلى نهج روزنستوك-هيوسي:

Harold J. Berman, Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); see as well Gerd Tellenbach, Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest, trans. R. F. Bennett (Oxford: Basil Blackwell, 1948).

٨. عن «أساليب العمليات الاجتماعية القديمة»، انظر:

José Antonio Maravall, Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure, trans. Terry Cochran (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 14;

ولعرض ممتاز للفن القروسطي والعمارة الكنسية بوصفها وسيلة معلوماتية ودعائية، انظر:

Claudio Lange, Der nackte Feind: Anti-Islam in der Romanischen Kunst (Berlin: Parthas Verlag, 2004);

وعن «جسد واحد ولحم واحد»، انظر:

Henri de Lubac, Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages, trans. Gemma Simmonds et al. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006), 168–86.

٩. للاطلاع على الضبط المسيحي في القرون الوسطى، انظر كتاب طلال أسد الأساسي:

Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993),

وتحديدًا الفصلين ٣، ٤.

10. Claude Meillassoux, Mythes et limites de l'anthropologie: Le sang et les mots (Lausanne: Editions Page Deux, 2001), 49; and see Janet Carsten, After Kinship (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

يبرز ديفيد أفراي دقة ملاحظة جاك غودي التي مؤداها أن «الجهتين الشمالية والجنوبية من البحر المتوسط لهما بِنى اجتماعية متشابهة؛ مقارنة بمجتمع جنوب الصحراء الكبرى، لكن التحريم الصارم لقرابة الدَّم على الجهة المسيحية الأوروبية شمال المتوسط تميزها عن الجهة العربية الجنوبية وعن حضارات البحر المتوسط القديمة».

(D. L. d'Avray, "Peter Damian, Consanguinity and Church Property," in Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibbon, ed. Lesley Smith and Benedicta Ward [London: The Hambledon Press, 1992], 75; quoting Goody, The Development of the Family and Marriage in Europe [Cambridge: Cambridge University Press, 1983]).

١١. فهم مقصود ريتشارد سذرن بدقة أمرٌ عسير، لكنه أشد حسمًا؛ إذ يقول: «لم توجد نبالة الدَّم بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر»:

(R. W. Southern, The Making of the Middle Ages [New Haven, Conn.: Yale University Press, [1953] 110);

وعن نبالة الدَّم والتقسيم إلى عصور، انظر:

Kathleen Biddick, "The Cut of Genealogy: Pedagogy in the Blood," Journal of Medieval and Early Modern Studies 30, no. 3 (Fall 2000): 449–62;

يكتب هاوارد بلوك عن ظهور «سياسة حيوية للنسب» وهي «وعي متزايد بعلاقات الدَّم تميزها عن علاقات «الزواج»، و«تزايد في الاهتمام بالزمن والدَّم». ويضيف قائلًا إن النبالة صارت «مرادفة للعِرق sanguine nobilitatis».

(R. Howard Bloch, Etymologies and Genealogies: A Literary Anthropology of the French Middle Ages [Chicago: University of Chicago Press, 1983], 69–70; and

see Zrinka Stahuljak, Bloodless Genealogies of the French Middle Ages: Translatio, Kinship, and Metaphor (Gainesville: University Press of Florida, 2005).

١٢. سأكرر لاحقًا أن تعريف الدَّم بوصفه **أولًا** مادة فسيولوجية أو بيولوجية «طبيعية» أمر محير إلى حدٍّ بعيد، إذا استحضرنا «الكوكبة التعاطفية» التي يمثلها، ومكانته الحاضرة دائمًا الشائعة بوصفه «رمزًا». وكما يقول جاك لو غوف في سياق مشابه: «للرجل الوسيم جلد أحمر؛ لأن المرء يشعر بنبض الدَّم الذي يجري تحته، وهذا مبدأ نبالة كذلك وعدم نقاء، لكنه على أية حال مبدأ أساسي. لكن كيف يفصل المرء الملموس عن المجرد في هذا التقييم (التذوق) للدَّم؟».

(J. Le Goff, Medieval Civilization 400–1500, trans. Julia Barrow [Oxford: Blackwell, 1988], 335).

الأندر من هذا محاولة قراءة الدَّم (والجسد بشكل أعم) من منظور «الميثوس (الأسطورة) السردية» و«المجازات المنظمة». انظر على سبيل المثال:

Gabrielle M. Spiegel, "Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative," History and Theory 22, no. 1 [February 1983]: 43–53; Sarah Beckwith, Christ's Body: Identity, Culture, and Society in Late Medieval Writings [London: Routledge, 1993]; Stahuljak, Bloodless Genealogies of the French Middle Ages).

ونجد اهتمامًا أشد بدائرة خطابية أوسع الدَّم عنصر جوهري فيها، في:

Louis Marin, Food for Thought, trans. Mette Hjort (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1989).

١٣. المشهور أن هذه المقولة قدمها برونو لاتور في:

We Have Never Been Modern, trans. Catherine Porter (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993),

لكن الأقرب:

Andrew Colin Gow's brilliant "'Sanguis naturalis' and 'sang de miracle': Ancient Medicine, 'Superstition,' and the Metaphysics of Mediaeval Healing Miracles," Sudhoffs Archiv fuer Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 87, no. 2 (2003): 129–58.

١٤. يقول لاتور تعليقًا على مؤلفي كتاب *Leviathan and the Air-Pump*:

«بدلًا من إحداث تنافر من نسب العلم إلى بويل والنظرية السياسية إلى هوبز، يجب أن ندرك أن العلم والسياسة كانا مشتركين بينهما (Latour, *We Have Never Been Modern*, 16–17). لهذا يدعو لاتور إلى أنثروبولوجيا مقارنة متناظرة (الترجمة المباشرة لعنوان كتاب بالفرنسية هو «مقال في الأنثروبولوجيا التناظرية»). لكنني أحاول أن أثبت أن الدَّم يصير

موقـع توزيـع، وأن اختلافًـا يظهر داخل الدمـاء. وبينها تحـدث تنافرات يحتمـل إبطالها ولا يحتمل. لذلك فإنني أتمسـك ببعض التحفظات بشـأن التقسـيم إلى عصور، أو التسوية، وهو مـا يعتقـده لاتـور، ولنذكر أن «بعـض المفاهيـم الفسـيولوجية الأساسـية والطـرق العلاجية المرتبطـة بهـا -وأبرزهـا نظريـة العناصـر أو الأخـلاط، وممارسـة الحجامـة للتخلُّـص مـن العناصر السـيئة- اسـتمرت موجودة من اليونان القديمة إلى القرن التاسع عشر».

(Nancy Siraisi, Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice [Chicago: University of Chicago Press, 1990], 97).

١٥. لاسـتكمال «فئات الثقافة القروسطية»، انظر:

(A. J. Gurevich, Categories of Medieval Culture, trans. G. L. Campbell [London: Routledge and Kegan Paul, 1985])

أسـتعير بتواضع فقرتي من مقال جوان دبليو. سـكوت الذي يمثل فتحًا:

“Gender: A Useful Category of Analysis,” in Scott, Gender and the Politics of History (New York: Columbia University Press, 1988), 28–50 .

والمؤكد أن محاولتي حذو حذوها ليس مقصودًا بها بلوغ دقتها وشـمولها، بل الإشـارة إلى إمكانيـة تحـول في المنظـور يضم أمـورًا تاريخية كثيرة. عبـارة «مصفوفة القربـان المقدَّس» مأخـوذة مـن كتـاب لويـس ماريـن «**طعـام الفكـر**» *Food for Thought* ص١٢، ١٦ علـى سبيل المثال.

16. Miri Rubin, Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1.

ولمنظور مختلف وأشـمل يراعي مركزية القربان المقدَّس، انظر:

Regina Mara Schwartz, Sacramental Poetics at the Dawn of Secularism: When God Left the World [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008].

أسـهمت كارولين ووكر في ذخيرة الدراسـات الضخمة عن القربان المقدَّس وآثاره، وكانت مـن نقاده («يبدو أن الأعمـال الحديثة ترى القربان المقدَّس في كل مكان»:

C. Walker Bynum, “The Blood of Christ in the Later Middle Ages,” Church History 71, no. 4 [December 2002], 686).

كما أسـهمت إسـهامًا كبيرًا في توسيع دلالة الدَّم وراء ممارسات القربان المقدَّس، ولا يقلل هـذا على الإطلاق من قيمـة فكرة روبن. ومن بين كتب بينوم، انظر:

Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007]).

17. Edward Peters, Inquisition (Berkeley: University of California Press, 1989), 1;

كمـا يشـير بارتولومـي بِنصّـار Bartolomé Bennassar، **كانـت** محاكـم التفتيـش أسـطورة، وعملـت كأسـطورة وبهـا، فاسـتخدمت «هـذه الأداة القوية للدمـج السياسـي والاجتماعي؛

كانـت هـذه الأداة القويـة في يد الكنيسـة ويـد الدولة وبها كان يتخلق جسـد واحـد من تنوُّع الجماهير الإسبانية»:

(B. Bennassar, L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècles (Paris: Hachette, 2009), 283.

18. Ernst Robert Curtius, European Literature and the Latin Middle Ages, trans. Willard R. Trask (New York: Harper, 1963), 542;

لم يزل «تأخر» و«استثنائية» إسبانيا والإمبراطورية الإسبانية، واستبعادها أيضًا بالطبع محل جدل. انظر على سبيل المثال:

Donald E. Worcester, "Historical and Cultural Sources of Spanish Resistance to Change," Journal of Inter-American Studies 6, no. 2 (April 1964): 173–80, or more recently Jorge CañizaresEsguerra, Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006).

19. Tomaž Mastnak, Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order (Berkeley: University of California Press, 2002); وهناك المزيد عن ذلك لاحقًا.

20. Albert A. Sicroff writes of "une révolution sociale" in his Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècles (Paris: Didier, 1960), 95.

21. Rubin, Corpus Christi, 347; and see Henri de Lubac, Corpus Mysticum; Ernst Kantorowicz, The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).

٢٢. بالتأكيد يرى الباحثون في مفهوم نقاء الدَّم *limpieza de sangre* إحدى صور «الفكر العنصري»، كما تصفه إيرين سيلفر بلات:

(I. Silverblatt, Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World [Durham, N.C.: Duke University Press, 2004]),

لكنهم يضعونه في سلالة هسبانية ولسيت مسيحية خالصة، أو أنهم يربطونها بسلالة «سامية»، ويشيرون إلى من «مجدتهم إسبانيا القرن السادس عشر بوصفهم أبعد الناس عن التلوث الحضري بالدَّم السامي»:

(Barbara Fuchs, Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], 112).

وبطبيعة الحال، يقع في مركز القتل الشعائري «تهمة الدَّم» [أي اتهام اليهود بقتل الأطفال المسيحيين لاستخدام دمهم في طقوس دينية، وهو أحد موضوعات اضطهاد اليهود في

أوروبـا] وتاريـخ معـاداة السـامية فكـرة أن دم المسـيحيين عمومًا، يمكن أن يصيـر موضوعًا للاسـتثمار أو الرغبة أو الحسـد، أو يصير شـيئًا يستحقُّ الاسـتحواذ (أي شيء يمتلك)، ومن ثَمَّ الحماية والحفاظ عليه. ويبدو أن افتراض أن للمسيحيين دمًا مختلفًا، بل نقيًّا، ينتمي إلى مرتبة مختلفة، فهو يثير مجموعة أخرى من الأسـئلة. وقد فتحت دينيس كيمبر بويل Denise Kimber Buell مشـكورةً طريقًـا يتيـح طرح هذه الأسـئلة فـي كتابها الذي فتـح آفاقًا جديدة: **«لمـاذا هذا الجنس الجديد: التفكير العرقي في المسـيحية المبكرة»**

Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity (New York: Columbia University Press, 2005).

تقول بويل في مقال لاحق: كان من الناس من يرون أن «دم يسـوع لا يسـمح بأن يصير المرء مسـيحيًا فقـط، بـل إنـه يؤول بأنـه ينجـب أو يلد شـعبًا يرتبـط دينًا ونسـبًا. وهذا فهـم أنتجته وعززته الطقوس الجمعية؛ لا سيما القربان المقدَّس:

(D. K. Buell, “Early Christian Universalism and Modern Forms of Racism,” in The Origins of Racism in the West, ed. Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac, and Joseph Ziegler [Cambridge: Cambridge University Press, 2009], 112).

وكمـا هو معتاد، لا ذكر غير هـذا للقربان المقدَّس في هذه المجموعة.

23. Benjamin Isaac, The Invention of Racism in Classical Antiquity (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004), and see Denise Eileen McCoskey’s excellent review: “Naming the Fault in Question: Theorizing Racism among the Greeks and Romans,” in International Journal of the Classical Tradition 13, no. 2 (Fall 2006): 243–67.

24. Piero Camporesi, Juice of Life: The Symbolic and Magic Significance of Blood, trans. Robert R. Barr (New York: Continuum, 1995), 27.

25. Biddick, “The Cut of Genealogy,” 449–51.

٢٦. مـن الانتقـادات الأساسـية لفكرة التقسـيم إلى عصـور ووظيفتها في إنتاج «الفضـاء المكتوم الصوت الخاص بإسـهامات أمريكا الإسـبانية/ اللاتينية وأمريكا الهندية في التاريخ العالمي وتنظيره بعد الاسـتعماري، ما نجده في:

Walter D. Mignolo, The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).

وقد دخلت إيرين سـيلفر بلات في مسـاعٍ مشـابهة بغرض إدخال الإمبراطورية الإسـبانية في الحداثـة البيروقراطيـة وصعـود ابتـذال الشـر (كمـا وصفته هنّـا آرنـت Hanna Arendt وذاع الوصف)، وهو إنجاز قومي تأسيسـي في نشـأة الدولة الأمة الحديثة.

(Silverblatt, Modern Inquisitions).

27. R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961).

28. Kathleen Davis, Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 80.

٢٩. ونتذكر أن «الدور الذي خصَّصته الكنيسة القروسطية للملكية كان دور الذراع العلمانية التي تنفذ أوامر طبقة الكهنة ولوثت نفسها بدلًا من الكنيسة باستخدام القوة المادية والعنف وسفك الدَّم الذي غسلت الكنيسة منه يدها»

(Jacques Le Goff, Medieval Civilization, 271).

يقول جورج بتال Georges Bataille: «ليس القتل السبيل الوحيد لاستعادة حياة السيادة، لكن السيادة مرتبطة دائمًا بإنكار العواطف التي يسيطر عليها الموت. تقتضي السيادة القدرة على انتهاك حرمة القتل».

(G. Bataille, The Accursed Share: An Essay on General Economy, trans. Robert Hurley [New York: Zone Books, 1993], vol. 2 and 3, 220).

٣٠. لم يتوقف منظرو السيادة طويلًا عند هذا الجانب تحديدًا، لكن ميشيل فوكو فصّل تفصيلًا مبهمًا في الصلة بين السيادة والدَّم. ويمكن أن نجد مواقع أخرى للتأمل السياسي والاستبداد مثلًا، وموتيف «رجال من دم»؛ وما إلى ذلك. انظر مثلًا:

Jeremy Tambling, "Monstrous Tyranny, Men of Blood: Dante and 'Inferno' XII," The Modern Language Review 98, no. 4 (October 2003): 881–97.

وعن السيادة والشرعية التاريخية، انظر:

The Legitimacy of the Middle Ages: On the Unwritten History of Theory, ed. Andrew Cole and D. Vance Smith (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010).

يصف محمود ممداني Mahmood Mamdani فكرة تحويل حدود الدولة إلى «حدود معرفية، وبذلك تحويل الحدود السياسية إلى معرفية» بأنها فكرة يجب الانتفاع بتطبيقها على العصور التاريخية وحدودها.

(M. Mamdani, When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001], xii).

31. Norbert Elias, The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization, trans. Edmund Jephcott (Oxford: Blackwell, 1994);

وللمزيد عن سردية القربان المقدَّس والعلمنة، انظر:

C. J. Gordon, "Bread God, Blood God: Wonderhosts and Early Encounters with Secularization," Genre 44, no. 2 (Summer 2011): 105–128.

32. F. Tönnies, Community and Civil Society, trans. Jose Harris and Margaret Hollis (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 27.

33. Bettina Bildhauer, Medieval Blood (Cardiff: University of Wales Press, 2006);

يعلمنا هذا الكتاب الرائع كل ما نحتاج أن نعرفه عن الدَّم القروسطي، ويتخذه مدخلًا إلى فهم أفضل للأجساد القروسطية. يبيّن بيلدهاور أن الدَّم يرتبط باليهود، وأنه «كان محل اهتمام ألوان الخطاب المختلفة، مثل الطب والفلسفة والورع المسيحي واللاهوت وقصص العشق والقانون» (13).

34. Peggy McCracken, The Curse of Eve, the Wound of the Hero: Blood, Gender, and Medieval Literature (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003).

35. Carolyn Dinshaw, Getting Medieval: Sexualities and Communities: Pre- and Postmodern (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999).

٣٦. يمكننا الاتفاق مع كريس نايت أنه نعمة وليس نقمة. وفي هذه الحالة أيضًا فهو يعبّر عن ماضينا **البعيد**، أي أصول الثقافة.

(C. Knight, Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991]).

وللاطلاع على صياغة أخرى للتقسيم إلى عصور والحضارة والتراتبيات العرقية فيما يخص الحيض، انظر:

Ashwini Tambe, "Climate, Race Science and the Age of Consent in the League of Nations," Theory, Culture and Society 28, no. 2 (March 2011): 109–130.

37. Marc Bloch, Les rois thaumaturges (Paris: Gallimard, 1983);

كان الأطباء أيضًا يقدمون أنفسهم بوصفهم معالجين على نهج المسيح بالدَّم –وتطهير الدَّم– بوصفه مصدرًا رئيسًا (وباطنيًّا) لقدرتهم على العلاج. انظر:

Joseph Ziegler, Medicine and Religion c. 1300: The Case of Arnau de Vilanova [Oxford: Clarendon Press, 1998], 146, 154–55);

وللمزيد عن الدَّم في سياق الطب القروسطي والسلوك المسيحي تجاه اليهود، انظر:

Gow, "'Sanguis naturalis' and 'sang de miracle.'"

38. Christine Caldwell Ames, Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 7; and see William T. Cavanaugh, "Eucharistic Sacrifice and the Social Imagination in Early Modern Europe," Journal of Medieval and Early Modern Studies 31, no. 3 (Fall 2001): 585–605.

٣٩. اتضح منذ زمن أن التعامل مع القربان المقدَّس، وبالطبع محاكم التفتيش، لا يمكن أن يتمَّ إلَّا في سياق معاداة المسيحية للسامية (أو معاداة اليهودية أو رهاب اليهود، أو تحت أي

اسم تستخدمه). وبصرف النظر عن صحة التفاصيل التي يوردها، فإن بنزيون نتنياهو Ben-zion Netanyahu ينجح في تذكيرنا أن معاداة السامية تصعد حتى عندما لا يوجد يهود. وعليه، يجب أن تفهم الظاهرة في سياقها (وهذه صيغة سارترية). وأنا أقرب إلى الاتفاق معه في هذه النقطة، حتى مع فهمي لما قدّم من إسهامات، عن الأذى المصاحب، الذي أوقعه القربان المقدّس ومحاكم التفتيش على اليهود وغيرهم. من هنا فإن الربط بين اليهود والدَّم في الخيال المسيحي أمر شائع، وهو يذكر الآن كثيرًا، كما يذكر أن النزاع بين اليهودية والمسيحية مداره الدَّم. انظر:

Israel Jacob Yuval, Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity, trans. Barbara Harshav and Jonathan Chipman (Berkeley: University of California Press, 2006); David Biale, Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians (Berkeley: University of California Press, 2007); and see also Claudine Fabre-Vassas, The Singular Beast: Jews, Christians, and the Pig, trans. Carol Volk (New York: Columbia University Press, 1997).

وأبرز هنا أهمية التشكُّل التأملي الفريد للمسيحية، كما كانت قبل «أغيارها»، أي استقلالها النسبي وتكاملها؛ إذ تحقق مجتمع دم يسبق تاريخيًا ومنطقيًا بناء صورة اليهود وغيرهم والعلاقة معهم. والمقصود أنه صار موقعًا لاختلاف (خالص، داخلي)، ولو كان مختلقًا.

٤٠. سيرد المزيد عن هذا لاحقًا. «خط الدَّم» مفهوم أستعيره على نحو فضفاض من ليو ستاينبيرغ Leo Steinberg وهو خط دم صغير يخرج من جرح المسيح، ويصور بأنه يتدفق عكس الجاذبية (فالجسد ملقى على الأرض) متجهًا إلى أعضائه التناسلية، وبهذا يربط بين الصَلب والختان.

(L. Steinberg, The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion [Chicago: University of Chicago Press, 1996], 168–71).

41. Barbara Fuchs, Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 162.

42. R. I. Moore, The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950–1250 (Oxford: Blackwell, 2007);

ليس بين الكتب العديدة ومجموعات المقتطفات التي رجعت إليها ما ينظّر للعنصرية ويؤرخ لها ويدرك أهمية الدَّم في تجلياته المختلفة، ويذكر بأية صورة دم المسيح النقي. لكن إسهام المسيحية أو على الأقل توافقها مع العنصرية ومعاداة السامة ليس محلّ شك (انظر الحاشية التالية).

43. Henry Charles Lea, "Ethical Values in History" (The President's address to the American Historical Association, December 29, 1903), The American Historical

Review 9, no. 2 (January 1904): 234, 236; and see Edward Peters, "Henry Charles Lea: Jurisprudence and Civilization," Digital Proceedings of the Lawrence J. Schoenberg Symposium on Manuscript Studies in the Digital Age volume 2 (2010), issue 1, article 2. Accessible at http://repository.upenn.edu/ljsproceedings/vol2/iss1/2.

وصيغة مورغان كالتالي: «"القسوة المتأصلة في قلب الإنسان، التي خففتها الحضارة والمسيحية ولم تمحها، ما زالت تكشف عن أصل الإنسان الهمجي"»:

(Lewis Henry Morgan, Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization [New York: Henry Holt, 1877], 505;

يقول توماس تراوتمان إنه «ليس من باب المصادفة أن مورغان، من بين مخترعي صلة القرابة كان محاميًا عاملًا، وعالمًا بالقانون الروماني، كما كان مسيحيًّا ملتبس الموقف»:

(T. R. Trautmann, Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship [Berkeley: University of California Press, 1987], 39, 63ff.)

يلاحظ اهتمام مورغان بـ «جماعات الدَّم» و«نقاء الدَّم» في كل صفحة من كتابه:

Systems of Consanguinity and the Affinity of the Human Family (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997); and see Gillian Feeley-Harnik, "'Communities of Blood': The Natural History of Kinship in Nineteenth-Century America," Comparative Studies in Society and History 41, no. 2 (April 1999): 215–62.

٤٤. يكشف مارك شل Marc Shell عن المفارقات وعن أشكال المنطق الإقصائي الساكنة في مفهوم «العالمية» المسيحي، وذلك في دراسته التأسيسية عن مفهوم «الإنسانية العالمية» الذي ينطوي على اعتقاد حميد في ظاهره بأن «كل البشر إخوة». ولقد حولت المنظور قليلًا من القرابة الإنسانية العالمية إلى مجتمع الدَّم، ولا أقترح بذلك تصويبًا، بل مجرد حاشية سفلية على بيان شل الشامل.

(Marc Shell, Children of the Earth: Literature, Politics, and Nationhood (New York: Oxford University Press, 1993).

٤٥. نتذكَّر وجود بدائل للتصور القائل إن الدَّم ملكية للمجتمع وهو موقع اختلاف بين الكيانات الجمعية. ويرى إيه. جيه. غورفيتش A. J. Gurevich إمكانية اعتبار الدَّم عنصرًا مختلقًا، وليس اختلافًا جمعيًّا، أو ملكية شخصية لأي فرد. فهو يصل بين العالم والمخلوق، وهو جزء من الكون الأصغر الذي تجسد في صورة الإنسان الذي لا يمكن فهمه إلَّا في إطار التوازي بين الكون «الصغير» و«الكبير». وهذا الموضوع موجود في الشرق القديم وفي اليونان القديمة، وذاع ذيوعًا كبيرًا في القرون الوسطى، وتحديدًا من القرن الثاني عشر فصاعدًا. فقد كان يعتقد أن عناصر الجنس البشري متطابقة مع العناصر التي تشكِّل الكون. فلحم الإنسان من التراب، ودمه من الماء، ونفسه من الهواء، وحرارته من النار.

(A. J. Gurevich, Categories of Medieval Culture, 57; and see Jacques Le Goff, Medieval Civilization, 138).

٤٦. انظر الطرح المقدم عبر صفحات كتاب:

Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance, ed. Josiah Blackmore and Gregory S. Hutcheson (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999).

٤٧. تتوفر مناقشة تفصيلية لمصطلح «الضبط الاجتماعي» (الذي اقترحه غيرهارد أويستريش Gerhard Oestrich وأصّله ميشيل فوكو ونوربرت إلياس Norbert Elias) في كتاب فيليب إس. غوريسكي Philip S. Gorski:

The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe(Chicago: University of Chicago Press, 2003).

٤٨. يتضح شيوع الدَّم الذي يُنسب إلى «ديانة الساميين» وضوحًا شديدًا في:

William Robertson Smith, Religion of the Semites (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002 [1894]).

وليس عندي عليه اعتراض حقيقي ولا أدعي المعرفة الكاملة التي لدى العلماء الكبار الذين سبقوني وأعتمد عليهم في عرضي الشديد الإيجاز. لكن تحفظاتي تتعلّق بنقص الأدلّة التي تؤيد الزعم بأن: «الدَّم يرمز إلى الحياة»، وتساوي الدَّم مع القرابة، ومن ثَمَّ مفهوم أن الدَّم هو مادة المجتمع. وأن التريث في قبول هذه الافتراضات يمكّن من رؤية مدخل مختلف تمامًا إلى قراءة الدَّم في الكتاب المقدَّس. ومعناه أيضًا -كما سنرى مرارًا- رؤية مختلفة للفاصل بين اليهودية والمسيحية.

49. Dennis J. McCarthy, "The Symbolism of Blood and Sacrifice," Journal of Biblical Literature 88, no. 2 (June 1969): 166–76; and by the same author, "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice," Journal of Biblical Literature 92, no. 2 (June 1973): 205–210; see also Nancy Jay, Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity (Chicago: University of Chicago Press, 1992); William K. Gilders, Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2004);

ليس من السهل فض الاشتباك بين النوع ومسألة الفداء، لكن دم الحيض جذب اهتمامًا خاصًا به، انظر:

Charlotte Elisheva Fonrobert, Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000); Evyattar Marienberg, Niddah: Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation (Paris: Belles Lettres, 2003); Ruth Tsoffar, The Stains of Culture: An Ethno-Read-

ing of Karaite Jewish Women (Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 2006).

50. Jay, Throughout Your Generations Forever, 150.

ولنظرة جديدة للمجتمع الحديث وتجمُّعاته الطوعية، ناهيك عن النزعات نحو سفك دم الفداء، انظر:

Paul W. Kahn, Sacred Violence: Torture, Terror, and Sovereignty (Ann Arbor: Michigan University Press, 2008).

51. L. Morris, "The Biblical Use of the Term 'Blood,'" in The Journal of Theological Studies III, no. 2 (October 1952): 216–26.

يشير موريس إلى أن عبارة «لحم ودم» فقط لا تظهر إلَّا في العهد الجديد (223)، وهذه الملحوظة، للعجب، لم تلفت النظر للمزيد عن الدرس الأنثروبولوجي للكتاب المقدَّس وأوجه قصوره، انظر:

Howard Eilberg-Schwartz, The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism (Bloomington: Indiana University Press, 1990); and see also Sangue e Antropologia Biblica (Roma: Centro Studi Sanguis Christi, 1980).

٥٢. لا شكَّ أن العهد القديم به عهد دم، ولا يمكن الخلط بينه وبين دم المجتمع. فهو بادئ ذي بدء دم مسفوح. وهو حرفيًا دم **يخص** العهد (انظر مثلًا سفر الخروج ٢٤: ٦–٨)، وانظر:

Lawrence A. Hoffman, Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

وإن أي بحث عشوائي عن كتب في عناوينها «عهد الدَّم» بحث مفيد وحده.

٥٣. في سياق تفنيده أميركو كاسترو Américo Castro بشأن المصادر التاريخية للقوانين التي عن نقاء الدَّم، يقول بنزيون نتنياهو إن «الدَّم» في العبرية القديمة لم يكن يعني «العِرق» أو التواصل العِرقي، وكان المصطلح المستخدم لهذا الغرض في العبرية هو «البذر» وليس «الدَّم»:

(B. Netanyahu, Toward the Inquisition: Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain [Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press, 1997], 3.

يبرز نتنياهو أهمية «العظم واللحم» أيضًا، ويضيف أن «الدَّم» -فيما يبدو- «لم يكن يعني أية علاقة عرقية أو عنصرية عند العبرانيين» (٢٠٤، حاشية ١١). كان البذر محوريًا في فكر أصول الأنساب التوراتي؛ لذلك من المناسب الإشارة إلى أن «فكرة وجود بذر التناسل في العظام دون ضرورة إقحام الدَّم، موجودة في الحضارتين السومرية والمصرية، من هنا جاء الاهتمام الشديد بعظام الأسلاف»:

(Francoise Héritier-Augé, "Semen and Blood: Some Ancient Theories Concerning Their Genesis and Relationship," in Fragments for a History of the Human Body, ed. Michel Feher (New York: Zone Books, 1989), vol. 3, 169).

كما أن العظام تعيش طويلًا وتظل متصلة بنوع من الحبل السري بالدائرة العائلية أو الإثنية (العرقية) (170 نقلًا عن Elena Cassin).

٥٤. يكتب إي. شامبيو E. Champeaux عن أوروبا القروسطية فيقول إن في حالة قرابة الدَّم يقوم فهم القرابة بالأساس على الأخوة، ثم ثانيًا علاقات الأجيال (أي من الآباء إلى الأبناء وما إلى ذلك)، وربما كان شامبيو يستحضر أنتيغونا عند هيغل، وإن لم يكن بشكل صريح، فيسوق أمثلة عديدة لإثبات مقولته، يفضل فيها الأخ أو الأخت على الزوج أو الوالد. يضيف شامبيو أن القرابة في القبائل البدوية القديمة هي قبل كل شيء حرفية ومعاصرة: «تنشأ قرابة مضمونة، فهي موجودة بالفعل فقط بين المعاصرين، وهي مفهوم يعيدنا إلى ماضٍ بعيد، إلى عائلات بدوية وعسكرية من المقاتلين من نفس السلسال».

(E. Champeaux, "Jus Sanguinis. Trois façons de calculer la parenté au Moyen Âge," Revue historique de droit français et étranger, Quatrième série, Douzième année [1933]: 249).

يقول شامبيو لاحقًا إن هذا يلقي الضوء على عادة زواج زوجة الأخ عند بني إسرائيل، حيث يفضل الأخ على كل الأقارب. وإن هذا التعريف الضيق «لقرابة الدَّم» هو ما يفسر العادة القروسطية التي تختصر أشجار النَّسَب arbores consanguinitatis (التي لا تظهر إلا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر) وحظر الزواج على أساس الدَّم، كما قضى تشريع مجلس لاتيران [في الكنيسة الرومانية] (253-54 and 272). وكما سنرى، وكما يرد عند شامبيو موثقًا، فإن تحولات كبرى تحدث في الفهم المسيحي للدَّم وعلاقات الدَّم بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر في أوروبا. ويقدم كريستيان كلابيش- زوبر Christiane Klapisch-Zuber هذا الطرح على مستوى مختلف من الخطاب البلاغي والمجاز (الشجرة) في كتاب:

L'ombre des ancêtres: Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté (Paris: Fayard, 2000).

٥٥. يفهم التراث الحاخامي ويحافظ على هذا التصور للجسم بوصفه علامة تجاوز ومعاصرة وحميمية أيضًا، وليس علامة نسب وتواصل بين الأجيال. يحيل راف يوسف إلى تراث طنّي (حاخامي): «اللحم: هذا يعني تلاصق اللحم، بمعنى أنه لا ينبغي أن يتصرف معها كما يتصرف الفرس الذين يتعاشرون وهم في ملابسهم»:

(TB, Ketubot 48a, quoted in Daniel Boyarin, Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture [Berkeley: University of California Press, 1995], 48).

٥٦. وهذا أيضًا قول عاموس فونكنشتاين في:

Amos Funkenstein, Perceptions of Jewish History (Berkeley: University of California Press, 1993), 11–12.

57. Howard Eilberg-Schwartz, The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 164f.

في عرض لاحق للقرابة ولمفاهيم أصول الأنساب في الكتاب المقدّس العبري، لا يكاد إيلبيرغ شفارتز Eilberg-Schwartz يذكر الدَّم، بل إنه يثبت أن النَّسَب -أي النسب من الناحية البلاغية والرمزية أوالشعائرية- محله بذر التناسل أو بذر الأب. ويتميز البذر هنا عن النموذج اليوناني، ولو بسبب الغياب التام للأدلة فقط؛ لأن البذر ليس الدَّم.

(H. Eilberg-Schwartz, "The Father, the Phallus, and the Seminal Word: Dilemmas of Patrilineality in Ancient Judaism," Gender, Kinship, Power: A Comparative and Interdisciplinary History, ed. Mary Jo Maynes et al. [New York and London: Routledge, 1996).

٥٨. انظر على سبيل المثال: Henoch 30 (February 2008): 329–65 (العدد الخاص عن «الدَّم وحدود الهويات اليهودية والمسيحية في أواخر العصر القديم» and Annette Yoshiko Reeded. Ra'anan S. Boustan).

59. Daniel Boyarin, "The Bartered Word: Midrash and Symbolic Economy," in Commentaries— Kommentare [Aporemata: Kritische Studien zur Philologiegeschichte, ed. Glenn W. Most (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 44;

معلقًا على التلمود البابلي، Tractate Nidda 30a، ولمناقشة جالينوسية ووصف مماثل لعالم القرن العاشر علي بن العباس المجوسي، انظر:

Danielle Jacquart and Claude Thomasset, Sexuality and Medicine in the Middle Ages, trans. Matthew Adamson (Cambridge: Polity Press, 1988), 71–72.

60. Charlotte Elisheva Fonrobert, Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), 109.

61. Morris, "Biblical Use," and see A. Caquot's review of "H. Christ. Blutvergiessen im Alten Testament," Revue de l'histoire des religions 196, no. 1 (1979): 93–94

٦٢. يؤكد موريس أيضًا أن الربط بين الدَّم والحياة ليس بسيطًا، ويقول إن «الحياة» في هذا السياق غالبًا أقرب إلى الموت بل تترادف معه. بل برغم أن الصلة بين الدَّم والحياة راسخة، فلا سند للادعاء بأن النَّسَب أو التناسل يحكمه الدَّم. والحق فلأن الدَّم لم يعد مساويًا لحياة المخلوقات، لذلك يمكن اعتبار الدَّم هو فارض المساواة الأعظم -مثل الموت- وليس موقعًا للتمييز والفصل أو علامة عليه (Morris, "Biblical Use," 219).

٦٣. يتوافق أن «لوثر يعتقد أن يسوع عندما قال 'لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك' (متى ٢٦: ٢٨)، فإنه يشير إلى العنصر الأول في عهد أو وصية أخيرة، أي موته الوشيك».

(Matthew Levering, Sacrifice and Community: Jewish Offering and Christian Eucharist [Malden, Mass.: Blackwell, 2005], 12).

٦٤. لم يزل بولس يلعن معارضيه بادعاء أن دمهم على رؤوسهم (أعمال الرسل ١٨: ٦).

65. Eilberg-Schwartz, The Savage, 179;

يضيف إيلبيرغ شفارتز أن الدَّم يميّز جنسيًّا، وأن دم الذكر ليس كدم الأنثى. والواضح أن تركيز إيلبيرغ على تحليل يميز بين الجنسين أساسي لأيّ فهم لآليات تحليل أو تأويل لشعرية الدَّم، لكنه يناقش دائرة أوسع من سوائل الجسم، ويشير هذا إلى أن السؤال هل يمكن أن نتحدَّث عن أنواع مختلفة من الدَّم أم أنماط مختلفة من عمل الدَّم. وعلى سبيل المثال، فإن إيلبيرغ شفارتز يستخدم أحيانًا قربان دم الحيض «كناية عن القتل»، وبهذا يبرز أن ما يحدث للدَّم -أي تغيُّر موقعه- هو الذي يحدد وصفه (181ff., 187ff.) وأكرر أن هذا لا يعني تقليل البُعد الأبوي للكتاب المقدَّس، بل يثير السؤال عن المعاني المرتبطة (أو غير المرتبطة) بالدَّم.

66. Eilberg-Schwartz, The Savage, 147. Eilberg-Schwartz, The Savage, 147.

يبيِّن إيلبيرغ شفارتز أيضًا ضمنًا أن استخدام الدَّم في الفداء أو طرد الشر يعتمد على تساوي طبيعة الدَّم، فالدَّم هو الدَّم ما ظلَّ في مكانه، في أي مخلوق. ولا يكتسب القيمة، أو المعنى، إلَّا عندما يسيل خارج الجسم.

٦٧. وحتى التكفير يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالدَّم؛ لأنه يعني الموت وليس الحياة (Morris, "Biblical Use," 221–22). يمارس التكفير أيضًا عند إعدام شخص ما (على سبيل المثال ٢ صموئيل ٢١: ٣ وما بعدها). يقول ماثيو ليفرينغ Matthew Levering إن سؤال: هل معنى «الفداء» عند بني إسرائيل موجود في الموت أو في الدَّم فيخرج عن نطاق بحثنا، ويكفينا الإشارة أنه إذا كان دم المسيح يضفي القداسة وينفي أو يكفر الخطايا، فإن موت المسيح، أي التخلي الطوعي عن حياته، هو ما يفعل هذه الأشياء». وهذا أمر مهم لمناقشتنا التطورات اللاحقة (Levering, Sacrifice and Community, 51, n. 4).

٦٨. ولمناقشة نقدية، انظر: Biale, Blood and Belief, 31f.

٦٩. أفرزت مسألة «النقاء» في التوراة، وهي مسألة متنازع عليها، نقاشًا واسعًا. لكن مهما كان فهم المرء لها، فإن المعجم التوراتي يضع فواصل مهمة بين النقاء والطهارة (القداسة)، وهذه متتابعة مهمة في القضية. لذلك فمن المدهش (والمضلل فيما أرى) أن «النقاء» يستخدم أحيانًا استخدامًا فضفاضًا فينتج ارتباطات مريبة تاريخيًّا، على الأقل. وفي سياق مناقشة موسعة لنقاء الدَّم أو عدم نقائه (يركز في أغلبه على دم الحيض، وهو دم بكل تأكيد «في غير مكانه»)، وهكذا ينتقل إيلبيرغ شفارتز ليتناول مسألة «الاهتمام بنقاء سلالة بني

إسرائيل» (١٩٠). ولا يمكن فهم هذه التوسعة لمجال دلالة الدَّم -بجعل آباء بني إسرائيل صورة أولى للنازيين- إلّا إذا اعتبرت قرابة الرحم أساس سلسال دم (برغم وجود مسافة مفاهيمية واسعة ينبغي قطعها قبل الوصول إلى فكرة تحوُّل سلسال الدَّم إلى عدم النقاء نتيجة المعاشرة الجنسية!)، لكن هذه ليست نظرة الكتاب المقدَّس. أو لنستحضر أن جون بول زونيغا Jean-Paul Zuñiga في مناقشته مفهوم نقاء الدَّم، ربما يستدعي الأصول «السامية» التي لها أمثلة أخرى شهيرة. واللافت للنظر أن زونيغا يشير إلى «الروح» المختلفة التي ستوجد في العهد الجديد. وهكذا، سيكشف «نقاء الدَّم»، الغريب على المسيحية فيما يزعم، «تلوّن مُثل المسيحية بقيم تجارية مختلفة». مسيحية غير نقية؟

(J. P. Zuñiga, “La voix du sang,” 429–30).

المؤكد أن المرء يقابل نماذج خلط مماثلة بين الممارسة القديمة والعنصرية القانونية العلمية الحديثة دائمًا. سأورد المزيد عن هذا في الفصل الرابع (دم أوديسيوس).

٧٠. رغم دقَّة البحث الذي قام به أولي لنكه في المصادر الأوروبية الشمالية التي تناولت رمزية الدَّم، فإنه لا يجد أيَّ أثر لمفهوم «الدَّم النقي» قبل ترجمة من القرن السادس عشر للنص الإسباني الشهير الذي وضعه فرناندو دي روخاس Fernando de Rojas, *La Celestina*، كانت هذه الترجمة وأشكال أخرى من الربط بين الدَّم والبراعم والزهور أساس جعل الدَّم «يوحي بالفحولة الجنسية والاستضعاف [و]الإيحاءات المفترضة بالطهر والبراءة وغياب الدنس».

(U. Linke, Blood and Nation: The European Aesthetics of Race [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999], 47).

ويشكُّ أن هذه السلسلة من التداعي التي أهم عناصرها النقاء يمكن أن توجد مستقلة عن المفاهيم المسيحية. وحتى مفاهيم النقاء اللغوي لا تتجاوز القرن السابع عشر (51ff.)

٧١. يختلف ديفيد بيال David Biale رغم أن الفكرة المؤيدة لقوله تبدو لي أنها تثبت العكس تمامًا: «وعليه ينبغي ربط دم الولادة أيضًا بخلق حياة جديدة وليس بالموت». وكما يقول فريمر كنسكي: «من يمر بتجربة الميلاد يمر بالحدود التي بين الحياة واللاحياة» (Biale, Blood and Belief, 34).

٧٢. أختلف صراحةً مع إيلبيرغ شفراتز؛ إذ يعتمد على المعرفة الأنثروبولوجية في إقرار أن دم الختان يرمز غالبًا إلى تواصل السلسال (الأبوي). وهذه لحظة كاشفة في مناقشة إيلبيرغ شفارتز في كتابه «**المتوحش في اليهودية**» *The Savage in Judaism*، حيث يقرُّ أن دم الختان مسفوك («يؤتى به إلى محل العهد، حيث يسفك دمه الذكوري. دمه طاهر موحد ويرمز إلى وعد الرب» ١٧٤)، لكنه لا يقدم أي دليل من نص أصلي توراتي أو غيره ليثبت قوله. يعيد إيلبيرغ هذا القول،الذي لا سند له أصلًا، بطريقة أشد إرباكًا، حيث يكتب أن «الختان، ومن ثَمَّ الدَّم من **العضو الذكري**، يرمز إلى سلسال النسب الأبوي» (١٨١). وإن وضع الكتاب المقدَّس ضمن التراث اللفظي الأنثروبولوجي أمر دقيق تاريخيًا، لكن

اختلافه عن التراث اللفظي حول صورة الدَّم تحديدًا (وغيابها) ينبغي أن توضع في الاعتبار. فمهما كان التصوُّر الفسيولوجي الساكن في هذه المفاهيم، فإن إضافة الصورة المجازية تكمل (بالمعنى الذي استخدمه دريدا) ما لم يكن يحتاج إلى إضافة أو توكيد قطّ. فإن كان الختان «نوعًا من أخوة الدَّم» (Eilberg-Schwartz, The Savage, 162)، فإن الأخوة، والقرابة جميعًا، ليس مكانها الدَّم بكل تأكيد. أما ربط هذا باليقين المزعوم في الأبوة والأمومة أو عدم اليقين، فهو في هذا السياق أمر محل جدل. ويجوز طبعًا الاتفاق مع إيلبيرغ شفارتز على أن الختان يصير موقع تواصل للنَّسَب (يميز بشدة بين الجنسين). لكنه ليس الموقع الوحيد في هذا، ولا ينبغي أن ننسى أن الدَّم نادرًا ما يذكر في الطرح الكتابي للختان (الاستثناء الأبرز هو سفر الخروج ٤، حيث يراق الدَّم من أجل إنشاء عهد، وليس بوصفه حامله في الجسد).

٧٣. بالاستخدام الصحيح للدَّم تصير إسرائيل «مجتمع دم»، أي مجتمعًا نشأ من خلال علاقة الفداء مع ربها. وهنا، فإن معنى «مجتمع الدَّم بعيد جدًّا عمَّا صار إليه في عصر القومية الحديثة، وتحديدًا أنها أمة قامت على أصول عرقية مشتركة» وعلى الدَّم، وبوصفه -كما أرى- ملكية ومادة، وموضع اختلاف وتمييز بين المجتمعات.

Biale, Blood and Belief, 42–43 and Belief, 42–43.

74. Petar Ramadanovic, "Antigone's Kind: The Way of Blood in Psychoanalysis," Umbr(a): A Journal of the Unconscious (2004) 173; and see also Nicole Loraux, "La guerre dans la famille," CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés 5 (1997), esp. 30–33.

٧٥. لا أقصد الإيحاء بأن القتل لم يبرز بوصفه عنصرًا جوهريًّا في الأخوة، بل عدم جواز اختزالها فيه، كما لا يجوز اختزال القرابة في الدَّم بوصفه أصلًا أو مسوغًا. وقد اتفق أن الرب يشير في سفر التكوين إلى دم هابيل مرتين، حيث يؤنب قابيل. وفي كل مرة يشار إلى دم هابيل بعبارة «دم أخيك». وليس من سند أن هذا الدَّم هو نفسه دم قابيل، أو أن الأخوين «يتشاركان» الدَّم على الإطلاق.

٧٦. يبدو موقف نيكول لورو Nicole Loraux متأرجحًا، إذ تصف دم القرابة مع دم القتل بعبارة يونانية واحدة haima homaimon «قتل قريب بالدَّم، حرفيًّا دم من دم واحد» (N. Loraux, "La guerre dans la famille," 26). وبعد عدة أسطر تفسر لورو كلمة «هيما» (اليونانية) بأنها «الدَّم المسفوح» (٢٧) الذي يثبت «نوعًا» خاصًّا من القرابة (فيلون phylon) «طيف دلالي ينتقل من «العِرق» إلى القبيلة» عن طريق النَّسَب وكل أشكال الجماعة التي يعتقد أن دائرة صلتها «معطى طبيعي» «أمفيليون هيما» (٢٧). ثم تقول صراحةً باستحالة فصل الدَّم عن القتل في النصوص اليونانية (٣٠-٣٢). وفي النهاية، تترجم لورو كلمة syngeneia -نتيجة جينوس (مورِّث) مشترك- إلى «قرابة الدَّم»، أي أقرب العلاقات إلى الطبيعة، التي لا تحتاج إلى تشفير (ضبط) لتعاش فورًا في الوجود اليومي» (49 and see 54, n. 108, and 49)

(61. والدم يُطبّع، أي يُجْعل طبيعيًّا، عكس ما تشير إليه كل الأدلة، وليس على يد اليونانيين - مهما كانوا.

77. Stahuljak, Bloodless Genealogies of the French Middle Ages, 13.

78. Peter Biller, The Measure of Multitude: Population in Medieval Thought (Oxford: Oxford University Press, 2000), 155.

79. Giulia Sissa, "Subtle Bodies," trans. Genevieve Lloyd, in Fragments for a History of the Human Body, ed. Michel Feher (New York: Zone Books, 1989) vol. 3, 140; in the same volume, Françoise Héritier-Augé elaborates on "Semen and Blood: Some Ancient Theories Concerning Their Genesis and Relationship," trans. Tina Jolas, 159–75;

لمناقشة الجدل حول قبول آراء وراثة الدّم التي لقيت قبولًا مشروطًا (وتحديدًا قروسطيًّا) مؤخرًا، انظر:

Jacquart and Thomasset, Sexuality and Medicine. Pomata also alludes to that long debate in "Blood Ties and Semen Ties: Consanguinity and Agnation in Roman Law," in Gender, Kinship, Power: A Comparative and Interdisciplinary History, ed. Mary Jo Maynes et al. (New York and London: Routledge, 1996), 43–64.

80. Thomas Laqueur, Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 41.

81. Laqueur, Making Sex, 42;

نقلا عن كتاب أرسطو «**توالد الحيوانات**»، تعتمد لاكير على قراءة سيسا المدهشة في مقالها: «أجساد لطيفة»، المذكور سابقًا. تقول سيسا إن المني عند أرسطو لا يرتبط مطلقًا بالدَّم ولا بأيّ مادة. فإن كان للمني أثر، فهو يُحدثه بالتحلل والبخر. مثل عصير التين الذي يُحدث تخثُّر الحليب ... فإنه لا يظل جزءًا من الكتلة التي تُعد وتخثّر.

(Sissa, "Subtle Bodies," 140; quoting Aristotle).

والمني في مقابل الدَّم، ليس جزءًا ولا كلًّا. وأعود مرة أخرى إلى مسألة «الدَّم اليوناني» في الفصل الرابع («دم أوديسيوس»).

82. Joan Cadden, Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 79. Joan Cadden, Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 79.

المؤكد أنه منذ أرسطو يُعد دم الأُم مكون المادة التي «تتشكّل» بالحيوان المنوي من الذكر، لكن هذا المفهوم رغم قبوله، لا يبدو أنه كان يعني أن رابطة الأمومة يمكن تسميتها علاقة دم. تبرز بيغي مكراكن المسألة حين تذكر أن الأدب القروسطي كله ليس به إشارة صريحة إلى دم الأُم بوصفه دم سلسال النَّسَب. «والدَّم الواحد بين الأب والابن فقط».

(McCracken, The Curse of Eve, the Wound of the Hero, 55).

و«قيمة دم الأم» محل نظر ما دام دم الولادة لم يوصف أو يقرر أنه دم سلسال النسب (78). وانظر أيضًا:

Stahuljak, Bloodless Genealogies of the French Middle Ages.

٨٣. عن الوراثة وصلتها المشروطة غير المتنازع عليها بالدَّم، انظر:

Heredity Produced: At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500–1870, ed. Staffan Müller-Wille and Hans-Jörg Rheinberger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007), and L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques, ed. Maaike van der Lugt and Charles de Miramon (Firenze: Sismel—Edizioni del Galluzzo, 2008);

وعن «المادة المشتركة» الخاصة بالقرابة، بوصف هذا افتراضًا لم يراجع، انظر:

Janet Carsten, After Kinship (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), chap. 5 ("Uses and Abuses of Substance").

84. Nancy Siraisi, Medieval and Early Renaissance Medicine, 91.

٨٥. لا يميز بين الدَّم والقرابة والمجتمع (الأسري أوالعرقي) إلَّا قلَّة من أصحاب الفكر الناقد، ويجعلني هذا أرتاب في التراث الوصفي الضخم الذي يعد القرابة اليونانية «قائمة على الدَّم» حتى في عمل من يقلبون كثيرًا من افتراضاتنا عن العرق والجنس والدين رأسًا على عقب، مثل:

Nicole Loraux; and see Denise Kimber Buell, Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity [New York: Columbia University Press, 2005], 37–38).

٨٦. قلت في موضعٍ آخر إن الإسهام المسيحي في «معنى الحياة»، والأهم من هذا في مفهوم قدسية الحياة، ظل خارج دائرة الاهتمام مدة طويلة.

(Gil Anidjar, "The Meaning of Life," Critical Inquiry 37, no. 4 [Summer 2011], 697–723).

87. Eilberg-Schwartz, The Savage, 200, but see Buell, Why This New Race, and Caroline Johnson Hodge, If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul (Oxford: Oxford University Press, 2007).

٨٨. يبدي يسوع نفسه في الأناجيل ملحوظة مشابهة، ولو أنها خلوٌ من الدَّم، لا بدَّ من نبذها، وذلك حيث يصير المسيحيون الآخرون أقارب غير أسرة المرء. أما الفهم المميز لعبارة «اللحم والدم»، وكذلك تكرار ذكر دم يسوع بدلالته، فلا يتناقض بالضرورة مع قول موريس إن «الدم في كل من العهدين القديم والجديد يدلُّ بالأساس على الموت» (Morris, "Biblical Use," 227)، لكن هذا يمثل نقلة بين المتنين أكبر مما يقربها هنا.

٨٩. أسترشد في فهمي المحدود هنا بكتاب:

Daniel Boyarin, A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity (Berkeley: University of California Press, 1994).

90. Eilberg-Schwartz, The Savage, 205; and cf. Mark 5:25–34.

ولكن ينبغي أن نذكر أن الدَّم في سفر أعمال الرسل شيء ينبغي أن يمتنع عنه حتى الأغيار مثله مثل الزنا ورجس الأصنام وغيرها، (أعمال الرسل ١٥: ٢٠).

91. Xavier-Léon Dufour, Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament (Paris: Seuil, 1982), 168ff.

٩٢. بعد عدة آيات سيؤكد بولس أن الكأس يقدمها يسوع «لتذكّره»، ويعيد تأكيد المعنى الروحاني للدم (انظر أيضًا سفر العبرانيين ٩: ٢٠-٢٤). تتحول المشاركة إلى فأل سيئ (وتسبّب توترًا كبيرًا في المستقبل في شعيرة القربان المقدس) عندما يكتب بولس أن المرء يجب أن يستحقها وإلا صار مشاركًا في موت المسيح، «إذا أكل هذا الخبز أو شرب كأس الرب بدون استحقاق يكون مجرمًا في جسد الرب ودمه» (١ كورنثوس ١١: ٢٥-٢٧).

93. Camporesi, Juice of Life, 54, 102.

94. Bynum, Wonderful Blood, 258;

أرى أن عمل بينوم نموذج في الشمول والدقة وسعة الاطلاع، كما أنه من بين أحدث الدراسات يتبع مظلة واسعة من المداخل على مسألة الدَّم عمومًا، والدَّم في المسيحية تحديدًا.

٩٥. قلت سابقًا إن بينوم نفسها أسهمت إسهامًا كبيرًا في ذلك النمو، انظر تحديدًا كتابها:

Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women [Berkeley: University of California Press, 1987) Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women [Berkeley: University of California Press, 1987).

كما فعلت ميري روبنRubin Miriالتي ينسب لها فكرة العرض الرائع (الذي تحول إلى كتاب):

Blood: Art, Power, Politics, and Pathology, ed. James M. Bradburne (Munich and London: Prestel, 2001).

96. Bynum, Wonderful Blood, xvii; Bynum later writes: "I have not in my book attempted to consider secular literature" (271, n. 114).

تقول بينوم لاحقًا: «لم أحاول في كتابي أن أنظر في الأدب العلماني» (271, n. 114).

97. See Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993).

وانظر مناقشتي إسهام طلال أسد في فهم ناقد أشد للمسيحية بوصفها «ديانة»:

(Gil Anidjar, "The Idea of an Anthropology of Christianity," Interventions 11, no. 3 [2009], 367–93).

٩٨. للارتباط بين الزواج والقربان المقدّس (والقربان المقدّس بوصفه زواجًا بين الكنيسة والمسيح)، انظر:

David d'Avray, Medieval Marriage: Symbolism and Society (Oxford: Oxford University Press, 2005), and see John Witte Jr., From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997);

نلاحظ أن «مجاز الزواج العلماني ... صار شائعًا في القرون الوسطى المتأخرة عندما صارت صورة زواج الأمير من «الجسد السري» أي من الجسد السري لدولته -تحت تأثير القياسات القانونية والمبادئ المؤسسية- ذات وظيفة مؤسسية:

(Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 212).

99. Bynum, Wonderful Blood, 139; quoting Adelheid Langmann.

١٠٠. ولننظر بشيء من المقارنة إلى قول ابن سينا إن الجسد مستمدٌّ من العناصر الأربعة كلها، وليس من الدّم أساسًا، لأنه واحد فقط منها (Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, 106).

101. Augustine, Confessions, quoted in de Lubac, Corpus Mysticum, 178.

102. de Lubac, Corpus Mysticum, 178.

١٠٣. كما رأينا، ينشئ دم الختان عهدًا، ومن ثَمَّ يجوز القول إنه ينتج مجتمعًا. ويعتمد هذا على التمييز بين الذكر والأنثى، لكنه ليس ما يميز بين المجتمع وأغياره، كما أن الدّم في هذه الحالة ليس الحيثية الأساسية، بل هو بديل مشتق للصلة «الطبيعية» بين الأم والطفل، انظر:

Eilberg-Schwartz, The Savage in Judaism, 162–94; and see Hoffman, Covenant of Blood.

١٠٤. بالطبع أشير هنا إلى كتاب ماري دوغلاس

Mary Douglas, Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo (London and New York: Ark Paperbacks, 1984).

105. Pomata, "Blood Ties," 44–45; and see Klaus Schreiner, "Consanguinitas—Verwandschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters," in Beiträge zu Geschichte und Struktur der Mittelalterlichen Germania Sacra, ed. Irene Crusius (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 176–305; Frank Roumy, "La naissance de la notion canonique de consanguinitas et sa réception dans le droit civil," in L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne: Perspectives historiques, ed. Maaike van

der Lugt and Charles de Miramon (Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008), 41–66.

106. Pomata, "Blood Ties," 51.

107. Pomata, "Blood Ties," 52;

وعن صمود مفاهيم جالينوس وأفولها، انظر أيضًا:

Nanci G. Siraisi, History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007), and Andrea Carlino, Books of the Body: Anatomical Ritual and Renaissance Learning, trans. John Tedeschi and Anne C. Tedeschi (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

١٠٨. تصف بينوم في كتابها «**الدم العجيب**» صمود البُعد التمييزي بين الجنسين وتحولاته المرتبطة بالدَّم، «الدَّم بوصفه منتجًا للتمييز ومتأثرًا بالتمييز بين الجنسين» (Bynum, Wonderful Blood, 159). من هنا فكون «الدَّم قرابة أو سلسال أمر نادر نسبيًا في النصوص [القروسطية] أمر مهم دالٌّ يؤيد الآراء الحديثة التي تقول إن العلم القديم كان يفرط في أهمية سلسال النسب في العصور الوسطى المتأخرة» (١٥٧). لعل هذا صحيح، لكنه لا ينطبق على الدَّم. لكن الأهم ومن ثَمَّ «الأشد حسمًا» هنا هو كون «الدَّم الذي ينشأ منه الفرد أنثوي النوع، أي إن الجسم هو دم الأم» (١٥٨).

109. Pomata, "Blood Ties," 59.

110. Blake Leyerle, "Blood is Seed," Journal of Religion 81, no. 1 (January 2001): 26–48;

يذكر ليريل أن ترتوليان يعتمد على «الطقوس اليهودية والفكر اليهودي» ويستخدمه في جدله وكذلك علم الأجنة واللاهوت ومذهب الخلاص المسيحي وعلم الأنساب والقرابة، ولا شكّ يستخدم «القرابة المسيحية» (رغم أن ترتوليان بهذا -أي بالدَّم- يفترض أنه «يفهم البنوة الروحية وليست الجسدية» ([٤١]).

١١١. يصف خوسيه مارفال هذا التشكُّل في علاقته بموقف تاريخي معيَّن (Maravall, The Culture of the Baroque, 11).

١١٢. يُسمَّى «القريب الأقرب» بهذا الاسم بسبب قرابة الدَّم. ويُسمَّى أقارب الدَّم بهذا الاسم لأنهم يأتون من دم واحد، أي من بذرة أب واحد ... . لكن «الإخوة من الأم» (جيرمانوس) هم من يأتون من أُم واحدة، وليس من بذرة واحدة، حسب قول الكثيرين، ولا يُسمَّى «إخوة» إلَّا اللاحقون:

(The Etymologies of Isidore of Seville, Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof, with the collaboration of Muriel Hall [Cambridge: Cambridge University Press, 2006], IX.vi.7, 208);

وللتطورات اللاحقة انظر:

Harold J. Berman, Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

113. Dominique Barthélemy, “Kinship,” trans. Arthur Goldhammer in A History of Private Life: Revelations of the Medieval World, ed. Georges Duby (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1988), 124;

يختلف بارثيليمي وغيره مع تقسيم العصور الخاص بتقاليد قرابة الدَّم وسلسال النسب القروسطية التي طرحها مؤرخون مثل مارك بلوك وجورج دوبي وغيرهما. ويجب أن أوضح أنني لا أقول إن ثورة وقعت (أو لم تقع) أو ميلاد جديد (نهضة)، بل كل ما أرى أن الدَّم انتشر عبر «مجالات» عديدة وتجمُّعات في العالم المسيحي الغربي.

114. Pomata, “Blood Ties,” 59–60; and see E. Champeaux, “Jus Sanguinis. Trois façons de calculer la parenté au Moyen Âge,” Revue historique de droit français et étranger, Quatrième série, Douzième année (1933): 241–90; Jack Goody, The Development of the Family and Marriage in Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 56ff.; on Isidore in this context, see Laqueur, Making Sex, 55–56.

115. Stefan Müller-Wille and Hans-Jörg Rheinberger, “Heredity—The Formation of an Epistemic Space,” in Heredity Produced: At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500–1870, ed. Staffan Müller-Wille and Hans-Jörg Rheinberger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007), 12; and see Clara Pinto-Correia, The Ovary of Eve: Egg and Sperm and Preformation (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

116. Champeaux, “Jus Sanguinis,” 263.

مفهوم «اللحم» (في الجسد الواحد) مثله مثل العظام التوراتية، له تاريخ انتهاء، ولم يكن يعني صلة سلسال النسب في ذاتها، بل هما متعاصران (270). وانظر 'دوبي' حيث يبرز أهمية «مجال الوعي الأسري المقيد نسبيًا». فهو يضيف قائلًا إن «ذاكرة الأسلاف مقيدة»:

(Georges Duby, La société chevaleresque: Hommes et structures du Moyen Âge (Paris: Flammarion, 1988), 147.

١١٧. سبق هنري دي لوباك إرنست كانتور ويكز في توثيق هذا التحول في كتابه الرائع **«الجسد السري: القربان المقدس والكنيسة في القرون الوسطى»**

Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages, trans. Gemma Simmonds et al. (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 2006),

لكنه نُشر بالفرنسية في عام ١٩٤٩م بعنوان:

Corpus Mysticum: L’eucharistie et l’Église au Moyen Age (Paris: Aubier, 1949)

(وقـد اتفـق أن عبارة «الجسـد السـري» نفسـها لـم تظهر قبل القـرن الرابع عشـر). لملخص لوبـاك حول هذه النقطة، انظر:

Kantorowicz, The King's Two Bodies, 196.

يرتبـط التحول صراحةً بالمناظرات حول طقوس القربان المقدَّس ونشـأتها وتطورها.

118. Champeaux, "Jus Sanguinis," 284.

ينشـأ مفهـوم «الدَّم الملكي» أيضًا في هـذا الوقت مع مفهوم طبقة نبلاء الدَّم. انظر:

Kantorowicz, The King's Two Bodies, 330ff., and Beaune, Naissance de la Nation France, 216–25; and see also Joseph Morsel, "Inventing a Social Category: The Sociogenesis of the Nobility at the End of the Middle Ages," trans. Pamela Selwyn in Ordering Medieval Society: Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations, ed. Bernhard Jussen, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), 200–240; for more on the nobility, see Georges Duby, Qu'est-ce que la société féodale? (Paris: Flammarion, 2002); Philippe Contamine, La noblesse au Moyen Âge. XIe-XVe siècles (Paris: Presses Universitaires de France, 1976); Nobilitas: Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa, ed. Otto Gerhard Oexle and Werner Paravicini (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997); Constance Brittain Bouchard, "Those of My Blood": Constructing Noble Families in Medieval Francia (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002); André Devyver, Le sang épuré: Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'Ancien Régime (1560–1720) (Bruxelles: Editions de l'université de Bruxelles, 1973).

يمكن أن نستخلص من هذه الأعمال أن طبيعة النبالة أو مفهوم النبلاء ومعناها وتاريخها في القـرون الوسـطى وما بعدها مشـكلة معقَّدة لم يصل حلها إلـى تحقيق إجماع إلى الآن. وإن مسـرد كلمات الدَّم منتشـر في أدبيات البحث، وإن كان أقل حضورًا في المصادر نفسها. ولا مسـوغ للشـك في أن ذلك المسـرد اتخذ بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، مما يجعل ذلـك التطـور جـزءًا من عملية تحوُّل أوسـع وأبطء انخرطت فيها الكنيسـة، وقـد كان تحولًا لاهوتيًـا وسياسـيًا واجتماعيًـا وقانونيًـا، حتى صـار هيماتولوجيًا (دمويًا). هذا التحول نفسـه -أو العوامل التي تشـير إليه- هو ما أسـعى إلى استخلاصه.

١١٩. ينبغـي في هذا السـياق أن نضع في الاعتبار تلقائيًا التبعيـة والتبني، حين يعبر عنهما بلغة دم (أو في علاقتها به). انظر على سـبيل المثال:

Dominique Barthélemy, "Kinship," trans. Arthur Goldhammer in A History of Private Life: Revelations of the Medieval World, ed. Georges Duby (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1988); Bernhard Jussen,

Spiritual Kinship as Social Practice: Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages, trans. Pamela Selwyn (Newark, Del.: University of Delaware Press; London and Cranbury, N.J.: Associated University Presses, 2000); and Kristin Elizabeth Gager, Blood Ties and Fictive Ties: Adoption and Family Life in Early Modern France (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

120. Maravall, The Culture of the Baroque, 11; 120. Maravall, The Culture of the Baroque, 11;

يوضح جيمس كاسي أن «تعدُّد وانتشار هذه الدراسات الخاصَّة بالأسلاف [في شبه جزيرة أيبريا] التي تغطي كلًّا من «النبل» و«النقاء» أحدث تحولًا جديدًا في الاهتمام القديم بإثبات المرء خلفيته في مجتمع مختلط الأعراق»:

(J. Casey, Early Modern Spain: A Social History [London: Routledge, 1999], 141).

121. Benjamin Keen, "The Black Legend Revisited: Assumptions and Realities," The Hispanic American Historical Review 49, no. 4 (November 1969): 703.

122. Fuchs, Mimesis and Empire, 69, 99.

123. Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, and Maureen Quilligan, "Introduction," in Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires, ed. M.R. Greer, W.D. Mignolo, and M. Quilligan (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 1.

124. Bynum, Wonderful Blood; and see Le sang au Moyen Âge, ed. Marcel Faure (Montpellier: Publications de l'Université Paul-Valéry Montpellier III / Cahiers du C.R.I.S.I.M.A. 4, 1999).

١٢٥. في قسم بعنوان: «مستقبل» (أبحاث محاكم التفتيش)، يقول جان بيير ديدو ورينيه ميلار كارفاشو بشيء من عدم اليقين إن «محاكم التفتيش انبثقت من الغيتو الذي لم يعُد مؤسسة هامشية للبلدان البعيدة المنخرطة في أنشطة على هامش التيار الرئيس للتاريخ الأوروبي» [الترجمة هنا عن الفرنسية مباشرة - المترجم]:

(J.-P. Dedieu and R. Millar Carvacho, "Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne: Dix ans d'historiographie," Annales: Histoire, Sciences Sociales 57, no. 2 [Mars–Avril 2002]: 368–69).

١٢٦. لمناقشة مفصلة للاختلافات الداخلية والجغرافية لمحاكم التفتيش الإسبانية تحديدًا، انظر:

William Monter, Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

١٢٧. فيما يخص «نقاء الدَّم» لا يمكنني عرض إلَّا بعض ما كُتب عنه من تراث ضخم. لكنني أشرت من قبل إلى أن دراسات الدَّم القروسطي عمومًا تغفل مسألة «النقاء». ولا يكاد حضورها يزيد عن هذا في سياق «دراسات الدَّم» الأوسع. وراجع مثلًا عمل كارولين ووكر بينوم، رغم إسهامها الضخم في الارتقاء بفهم عبادة الدَّم، وبرغم أنني أعود إليها مرارًا، أو مجموعة أوراق المؤتمر الذي بعنوان: «**الدَّم في العصور الوسطى**» Le sang au moyen âge، حيث لا يذكر «النقاء» على الإطلاق. أو راجع مجموعات المقابلات الإيطالية التي حررها فرانسيسكو فايتوني في سلسلة «sangue e antropologia»، حيث يغيب مفهوم «النقاء» كذلك. والحق أنني لم أجد سوى استثناء وحيد، وهو لذلك متميز رغم إيجازه. إذ تصرُّ ميري روبن على أهمية الحفاظ على «وعي بالاختلافات الإقليمية الضخمة في أساليب العبادة والورع وعادات التمثيل»، لكنها تشير مع هذا إلى «النقاء» بوصفه أحد أهم المواقع في دورة الدَّم عبر أوروبا المسيحية في القرون الوسطى. فتقول إن «الدَّم في إسبانيا صار حامل الهوية، وسمة لا تُمحى من سمات الانتماء الديني والعرقي تستند إلى مفهوم الدَّم النقي الشفاف».

(Miri Rubin, "Blood: Sacrifice and Redemption in Christian Iconography," in Blood: Art, Power, Politics, and Pathology, ed. James M. Bradburne [Munich and London: Prestel, 2001], 97–98).

128. Max Sebastián Hering Torres, "'Limpieza de Sangre'¿Racismo en la Edad Moderna?" Tiempos Modernos 9 (2003–2004): 1–16;

ولعرض تاريخي ممتاز، انظر:

María Elena Martínez, Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008),

حيث تتبع السوابق الإيبيرية لممارسة صُممت أمام تحولات كثيرة في الأمريكتين. تُقدم سنة ١٤٤٩م غالبًا بوصفها أقرب تاريخ إلى هذه القوانين. وقد فحصه آي. إس. ريفاه I. S. Révah على أساس وثائق سابقة. وبرغم أنه تاريخ اعتباطي، فإنه لا يفيد هنا إلَّا في دور بلاغي في محاولة لاستكشاف عملية تحول وتركيز تاريخي أكبر.

(I. S. Révah, "La controverse sur les statuts de pureté du sang: Un document inédit," Bulletin hispanique LXXIII [1971]: 263–306).

١٢٩. ربما كان طرح يوسف حاييم يروشالمي هو الأقوى في الدعوة إلى إدخال قوانين نقاء الدَّم في تاريخ العنصرية البيولوجية الحديثة. يتجاوز يروشالمي هذا إلى الادعاء بأن بعض الصفات الجسدية نُسبت إلى اليهود داخل الثقافة المسيحية الأوروبية، وكانت تُعد غالبًا صفات دائمة ثابتة. لذا، فهو يرى ضرورة النظر إلى التعارض بين الديني والعلماني في حالة تاريخ العنصرية، بوصفه عنصرية تعايشت مع الدين. مع هذا لا تمثل قوانين نقاء الدَّم في هذا التاريخ الطويل سوى بداية، أو تختزن تيارات بدائية سابقة.

(Y. H. Yerushalmi, "Assimilation et antisémitisme racial: le modèle ibérique et le modèle allemand," trans. Cyril Aslanoff in Yerushalmi, Sefardica: Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise [Paris: Chandeigne, 1998]: 255–92).

١٣٠. أنقل عمَّا يُعَدُّ بلا منازع أحد أكثر روايات الأحداث التي أدت إلى ١٤٩٢م تفكرًا واطلاعًا في العصر الحديث، وكل ما يندرج تحت عنوان: «محاكم التفتيش الإسبانية».

(David Nirenberg, "Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain," American Historical Review 107, no. 4 (October 2002): respectively 1073, 1076, 1077, 1085, 1087–88, 1091).

131. Nirenberg, "Conversion, Sex, and Segregation," 1093.

١٣٢. تقدم مقالة أحدث عن «النقاء» طرحًا قويًا واثقًا، فتقول: «العنصرية ظاهرة علمانية تعتمد على احتكار «الخبرة العلمية» وإزاحة اللاهوت عن مكانة السلطة المرجعية».

[Rassismus ist eine säkulare Erscheinung, die sich auf ein Warheitsmonopol der wissenschaftlichen Erfahrung' beruft und die Theologie als autoritative Kraft verdrängt]" (Max Sebastián Hering Torres, " 'Limpieza de Sangre'— Rassismus in der Vormoderne?" in Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 3, no. 1 [2003]: 22).

يقول هنري توريس صراحة: «إن موضع النقاش هو مفهوم «العِرق/ الجنس» الذي يستخدمه الفرد ويطرح الاختيار بلغة واضحة، فإما اللاهوت أو العلم. يحدث المرء خطًّا فاصلًا مطلقًا تكون الصلة الوحيدة فيه بين الدين والعلم، بين النقاء والعنصرية، هي «غياب الدليل المتعلق بالعلميّة التاريخية». وأودّ أن أوضح أن غرضي ليس الحكم على المفهوم «الصحيح» للعنصرية، بل تبيان الطريق الذي سلكه موضوع تاريخي هو «النقاء»، سواء دخل في تاريخ العنصرية أو خرج منه، حتى صار استثناءً (إدراجًا أو استبعادًا).

133. Ann Laura Stoler, Race and the Education of Desire: Foucault' s History of Sexuality and the Colonial Order of Things (Durham, N.C., and London: Duke University Press, 1995), 37, n. 51.

134. Stoler, Race, 37, quoting Collette Guillaumin.

135. Stoler, Race, 41, 50.

136. Stoler, Race, 51–52, quoting Deborah Root and Verena Stolcke; (التوكيد مضاف)

١٣٧. قارن مقولة شارل إميل Charles Amiel:

"le sang pur, en Espagne, n'est pas le 'sang bleu'—à la différence de l'Ancien Régime français, où le 'sang épuré' sera l'apanage de la noblesse" (C. Amiel, "La 'pureté de sang' en Espagne," Etudes inter-ethniques 6 [1983]: 29).

حيث يقرُّ إميل بأن قوانين طليطلة نشأت «في تمرد شعبي واسع مسلح ضد السلطة الملكية» (٣٠)، بعد ذلك يؤكّد أن الناس جعلوا «نقاء دم النبلاء لهم أيضًا» (٤١). يصف إميل موقف معارضة القوانين كما تعبّر عنها مسألة النبلاء (٣٣). ثم يتناول موضوع «الكتب الخضر» فيوثق «عدم نقاء» دم النبلاء بسبب التحالفات مع اليهود أو المتنصرين. لكن التمييز بين اللاهوتي والسياسي (ومن ثَمَّ بين الدين والعِرق) تمييز كامل: «لقد انحرفت الحجة عن الجدل اللاهوتي أو القانوني لتتحوَّل إلى جدل صارخ معادٍ للسامية» (٣٢). يقول إميل قرب الخاتمة: إن التمييز الزمني بين الدين والعِرق والأصل والتاريخ هو ما يؤكد أن «الإقصاء قد تمليه الحماسة الدينية في البداية ... ثم بالنظر إلى التخفيف من تمييع اليهودية أو محوها، حلت العنصرية القائمة على أساس بيولوجي محل العنصرية ذات الدوافع الدينية» (٤٠). وأخيرًا، فإن عدم اليقين بشأن هذه الزمنية لا يلغي التمييز التحليلي الأساسي بوصفه وصلًا «لاقتران هذه العنصرية الدينية والبيولوجية والطبقية على نحو متتالٍ أو متزامن» (١٤). وللاطلاع على استثناء نادر من هذه السردية، انظر:

Adeline Rucquoi, "Etre noble en Espagne aux XIVe-XVIe siècles," in Nobilitas: Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa, ed. Otto Gerhard Oexle and Werner Paravicini (Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1997), 273–98.

لا يربط روكوي بين خطاب دم النبلاء وقوانين نقاء الدَّم فحسب؛ بل إنه يرى صلة، في خطاب الدَّم، بين طبقة النبلاء الإسبانية والفرنسية (طبقة النبلاء الفرنسية التي يُنسب لها أيضًا بدء خطاب «طبقي» عرقي عنصري قائم على الدَّم). يقول روكوي: إن في إسبانيا «فضل الدَّم وطهارته لا ينفصلان» (٢٩٦). يفسر روكوي صراحةً «اهتمام النبلاء بالدَّم الذي يأتي عن طريق المتنصرين» (وكذلك اليهود ودم المسيح). ورغم أن سلسال النَّسَب كان يُعرف بالدَّم فعلًا، فإن المنطق الحاكم لبنية طبقة النبلاء لم يكن منطق الدَّم قطُّ، قبل القرنين الرابع عشر والخامس عشر. فمن تلك اللحظة فقط لنا أن نتكلم عن مفهوم جديد للنبالة يعاد فيها تصور العراقة لإرساء حق للنبلاء «طبيعي» وليس «مدنيًا». ومن الطريف أيضًا أن يقول روكوي إن هذا الاختلاف سيؤدي إلى خلط متزايد بين «النبلاء اللاهوتيين» و«النبلاء السياسيين». وسيصير معنى النبل والانتساب إلى المسيحية شيئًا واحدًا (٢٨٨وما بعدها).

138. Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London and New York: Verso, 1991), 149.

ربما وجب إبراز حقيقة أن مؤرخي العنصرية لم يتسموا بالحرص على إبراز التهافت أو «المغالطة الزمنية» في الادعاء الذي يضع أحد أشكال العنصرية غير العلمية في فرنسا القرن السادس عشر. من ناحية أخرى، فمن أعجب ما قيل ربما، وصدر عن أحد أهم الخبراء في محاكم التفتيش الإسبانية، وهو هنري كامن Henry Kamen نفسه، إذ يقول إن اهتمامًا عرقيًا بنقاء الدَّم بدأ لدى الطبقة الأرستقراطية. ففي فصلٍ عن «النخبة الحاكمة» في أوروبا بداية العصر الحديث، يؤكّد كامن أن دور الدولة في إنشاء طبقة النبلاء و«الوجهاء» استفزَّ ردَّ فعل

دفاعيًا لدى طبقة النبلاء الأقدم. وبحلول القرن السادس عشر، «ردَّ عدد من الكتاب في فلاندرز وفرنسا وإيطاليا [هكذا يرد في الأصل - ليس في إسبانيا] على الطبقة المحدثة، وأعلنوا مرارًا أن النخبة العريقة هم الأرستقراطيون الحقيقيون». ولعل هذا، لا غيره «ما خلق توكيدًا جديدًا، تواصل حتى القرن الثامن عشر، على الأصول والعِرق». لا تنتقل النبالة إلَّا بالوراثة: وقيل إن النبالة «سائل من صلب الرجل»، ولم أجد في هذا الكتاب أية إشارة إلى قوانين نقاء الدَّم.

(Henry Kamen, Early Modern European Society [London and New York: Routledge, 2000], 71 (Henry Kamen, Early Modern European Society [London and New York: Routledge, 2000], 71.

يحيل كامن قرّاءه عرضًا إلى الباحثين الفرنسيين أنفسهم الذين ربما قرأهم فوكو، والذين استند إليهم عمل ستولر صراحةً [٢٥٢ حاشية ٣] . يجب أن أذكر أن الكتاب نسخة مراجعة من عمل ستولر السابق وعنوانه: «**القرن الحديدي**». صدر الكتاب في عام ١٩٧١م، ولم يكن كامن وقتها يرى أي جديد في توكيد «سلسال النَّسَب الطيب». فقد كان ذلك «موقفًا تقليديًا». كان الجديد في موقف طبقة المحدثين. ورغم أننا لا نقترب من الدين أو «المسيحيين الجدد»، فربما ندرك هنا أن «الجدد» و«القدامى» كليهما حديث العهد، بل هم تصورات حديثة جذريًا.

(Henry Kamen, The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660 [New York: Praeger Publishers, 1971], 130).

وللاطلاع على أقوال مختلفة عن «اختراع طبقة النبلاء»، مع توكيد جديد على النَّسَب (وهو تطوُّر معاصر لقوانين نقاء الدَّم)، انظر:

Joseph Morsel, "Inventing a Social Category: The Sociogenesis of the Nobility at the End of the Middle Ages," in Ordering Medieval Society: Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations, ed. Bernhard Jussen, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), 200–240; and see also La noblesse au moyen âge, ed. Philippe Contamine (Paris: Presses Universitaires de France, 1976).

يبين فيليب كونتامين في مقدمته أن ندرة الدليل لا تسمح بتأييد قول مارك بلوك عن انتقال النبالة عن طريق الدَّم (١٩-٢١). الأسوأ من هذا أن الدليل المتعلّق بأهمية سلسال النَّسَب غير مُقنع لعدم وجود إشارة إلى الدَّم فيه(٢٨).

139. *Agamben,* Sovereign Power and Bare Life, *trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998], 129). Giorgio Agamben,* Sovereign Power and Bare Life, *trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998 Giorgio], 129).*

يصيب أغامبين إذ يوجهنا إلى تاريخ دم في الثقافة الرومانية والقانون الروماني، لكن القول بأن هذين الفئتين القانونيتين جزء من الجهاز التشريعي الروماني لا أساس له أو يكاد، وما يظهر يصعب من أيّ وجه مقارنته أو اعتباره سابقة. ولهذا، فإن أدولف برغر في معجمه "المعجم الموسوعي للقانون الروماني" يدرج مادتين لعبارتي "حق الدَّم" و"حق التراب". توجد الأولى في المتون الجوستانيانية، وهي عن الميراث بين الوالد والولد، ويقال إنها معطلة للقانون المدني، وترتبط الثانية (حق التراب) بالوضع القانوني لقطعة أرض.

(A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* [Philadelphia: American Philosophical Society, 1953], 533).

وأشكر كريستوفر غيلموتو وكريستوفر إس. مكاي لمساعدتهما في توضيح هذا الأمر.

١٤٠. لا يستخدم كامن عبارة «اللاهوتي السياسي»، لكنه يقدم وصفًا مبهرًا لـ «الطبيعة المزدوجة الخاصة» بمحاكم التفتيش الإسبانية، فيقول إنها مؤسسة سياسية لاهوتية. كانت محاكم التفتيش موقع نزاع بين الولايات والسلطات؛ إذ كانت «تمثل البابا والملك معًا». وفي عام ١٥٠٣م، «أكدت [الملكة إيزابيلا] الولاية المزدوجة للمنصب المقدَّس، فقالت إن 'كل ولاية تعين الأخرى وتكملها، حتى يتحقَّق العدل في خدمة الرب'» Kamen, *The Spanish Inquisition*, 164–65).

141. Sicroff, *Les controverses*, 28.

١٤٢. يتشارك عدد هائل من الباحثين في هذا الانحياز لـ «العلمنة» في مسألة العنصرية. يقول إتيان باليبار Etienne Balibar، على سبيل المثال، إذ يبرز ما تدين به فكرة الأمة للاهوت، إنه «تمَّ تحويل العداء اللاهوتي لليهودية إلى استبعاد النَّسَب على أساس 'نقاء الدَّم'» .

(E. Balibar and Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës [Paris: La découverte, 1997], 75). (E. Balibar and Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës [Paris: La découverte, 1997], 75).

ولاحقًا، بعد تحليلات ليون بولياكوف Léon Poliakov، سيقال إن قوانين نقاء الجنسية تساعد في تحقيق توحيد اجتماعي وسياسي (278). انظر أيضًا:

David Nirenberg, "Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain," American Historical Review 107, no. 4 [October 2002]: 1066).

يرى بنزيون نتنياهو أن القضايا «الروحية أو الدينية» «عوامل داعمة» وليست عوامل «حاسمة»، ويؤكد عنصرية محاكم التفتيش، لكنه لا يكاد يرى فيها بداية للعداء للسامية ببساطة لأنها دائمة.

(B. Netanyahu, The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain [New York: New York Review of Books,2001] 75).

من ثوابت رؤية نتنياهو اعتقاده أن أغلب «المؤرخين أولوا الدين اهتمامًا كبيرًا وجعلوه السبب الأول» لمعارضة المدن الإسبانية يهودها، وقد وجب تصويب السجل (ولا يمنعه

هـذا فـي موضـع آخر من أن يقول إن الأحـكام الحاخامية وحدها سـتمكّننا من تقرير إن كان المتنصـرون بالفعـل يهودًا كما ادعت محاكم التفتيش) (٨٢). ويشـير نتنياهو إلى مفهوم نقاء الـدَّم بوصفـه مـن حـالات «التمييز ضـد المتنصريـن على أسـس عنصرية خالصـة» (٢٧٢). ويضيـف فـي عـام ١٤٤٩م: «انفجـرت قضيـة المارثيـة [اليهـود المتنصـرون الإسـبان والبرتغاليـون] بوصفهـا قضيـة عنصرية في قلب عاصفة سياسـية» (٢٨١). وبرغم كل الأدلة المعارضة لهذا القول، يرى نتنياهو حدودًا واضحةً بين الدين والسياسة والعامل الاجتماعي (ويُعد العامل الأخير العاملَ «الحاسم» الرئيس لفهم محاكم التفتيش. ليس نتنياهو ماركسيًّا، لكنـه يتوافـق تمامًـا مع تـراث المؤرخيـن الماركسيين «الغلاظ»). ويقـول تعليقًـا على أول قوانين عن نقاء الدَّم: «كما في المرحلة الأولى من التمرد، اتخذ اضطهاد المتنصرين شـكلًا جديـدًا عندمـا انتقل من الخط الديني إلى السياسـي، وقد غيّر شـكله مـرة أخرى عندما انتقل إلـى الخطـوط الاجتماعية» (٣٢٧). وأخيرًا، فإن جيروم فريدمان الـذي يصيب بإبراز أهمية ضـرورة النظـر وراء حركـة الإصلاح الديني للوصـول إلى تحليل شـامل للعنصرية الحديثة، يقلـل مـن أهميـة البُعْـد الدينـي فـي قوانيـن نقـاء الـدَّم. ولقد تشـكَّلت بلا شـكٍّ فـي جوٍّ من «التعصُّـب الدينـي»، لكنهـا أرسـت «الأسـاس لتصـوُّر علمانـي بيولوجي لليهـود». وفـي المجمـل، فـإن الأمر كأن الدين -الذي يُفهم عادة بوصفه مجالًا سـابقًا منفصلًا ومقيدًا- «لم يكن له دور على الإطلاق».

The Sixteenth Century Journal 18, no. 1 [Spring 1987]: 26–27) The Sixteenth Century Journal 18, no. 1 [Spring 1987]: 26–27) The Sixteenth Century Journal 18, no. 1 [Spring 1987]: 26–27).

إن التضـاد بيـن الدين والعِرق والدوافع الدينية والظروف والدوافـع الاجتماعية، وأخيرًا بين الديـن والسياسـة، هو ما يحكم مجمل الكتابات العلميـة -على حد معرفتي- حول موضوع نقاء الدَّم (بدأت أطرح هذا القول بصياغة أعم في كتابي «**الساميون: العِرق والدين والأدب**» **Semites: Race, Religion, Literature [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008]**).

١٤٣. للاطـلاع فـي هذا السـياق على فحـص نموذجي للفصـل بين الدين والسياسـة في العصور الحديثة، انظر:

Ines G. Zupanov, Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India (New Delhi: Oxford University Press, 2001).

تذكّرنـا زوبانـوف بـأن تاريـخ الاسـتعمار هـو تاريـخ أوروبا المسـيحة، ومـن ثَمَّ فـإن تاريخ العنصرية لاهوتيٌّ بالفعل دائمًا. كان الفصل بين السياسـي والديني بداية إعادة تنظيم النسـق المعرفـي القروسـطي الـذي يشـمل الهنـد (١٠٠)، وتضيـف ما يوضـح كيف يتعامـل منصّر يسـوعي مـع الثقافة الهندوسـية ويوثقها عن طريق «تمييـز المدني عن الديني» (٩٨)، وأخيرًا يجمـع بيـن «البلاغـة وسـلطة النص المرتبطـة عـادةً بالمباحـث الهندية/ الاستشـراقية التي

ظهـرت بعدهـا في القرن الثامن عشـر (١٢٧-١٢٨). وهكـذا تبدأ زوبانوف «تتبُّع السلسـال المتشـابك الذي يجمع بين الممارسـات الخطابية الاستعمارية وبعد الاستعمارية». وتحاول «وصل الخلاف اليسـوعي القديم بين نوبيلي وفرناندس [الذي تهدي زوبانوف الكتاب إليه – G.A] بتشـكُّل الخطابـات 'العلميـة' الأوروبيـة» (١٤٣). وبـدلًا مـن تصـوُّر عصرين من التاريـخ الثقافـي الغربـي (مبحـث معرفة القرون الوسـطى وأوائـل العصر الحديـث والعصر الحديـث) «كأنهـا مجموعات من المعرفـة منفصلة ومنقطعة عن بعضهـا»، فإنها تقترح النظر فـي «اعتمـاد الخطابـات الأكبـر التي تبـدو منفصلة على حـوارات ومفاوضات كثيـرة محلية نشـأت عن أشـكال من الكسـر والقطع وإعادة التعريف المؤقت والفصـل والتطويع وفرض الإسـكات كرهًا والنسيان والضياع» (١٤٤-١٤٥).

١٤٤. يقـول هنـري كامـن إن محاكـم التفتيـش، والأهـم منها لنا هنـا قوانين نقاء الـدَّم، ربما قلَّت أهميتها وقلَّ تأثيرها في الجماهير عن قرون من نشـر الأسـطورة وما أحدثت. يقول كامن إن «القضيـة المحورية هي القوة ويأتي العِرق والدين ثانيًا».

(H. Kamen, "Limpieza and the Ghost of Americo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis," in Hispanic Review 64, no. 1 [Winter 1996]: 20).

تقدِّم ليندا مارتز منظورًا مختلفًا، فتبحث في أن تلـك القوانين لم تطبق إلَّا نادرًا، وإن قبلتها المؤسسات:

(L. Martz, "Implementation of Pure-Blood Statutes in Sixteenth-Century Toledo," in Iberia and Beyond: Hispanic Jews Between Cultures, ed. Bernard Cooperman [Newark: University of Delaware Press, 1998], 245–71).

ويبـدو لـي أن السـؤال ليس هل أثـرت محاكم التفتيش مباشـرة في عدد هائل مـن الناس في حياتهـم اليوميـة، بـل هل أسـهمت في إعـادة تشـكيل العلاقة بينهمـا، وعلـى أي نحو، وهل أعادت تصور المجتمعات التي كانوا يرون أنهم ينتمون إليها. والمؤكد أن كامن يدرك تمامًا ديناميـات «الضبـط الاجتماعي» التي اسـتخدمتها محاكم التفتيش (وكان التشـهير من آلياتها الأساسية)، انظر:

H. Kamen, The Spanish Inquisition: A Historical Revision [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997], 176ff., 239ff.);

وانظر أيضًا:

Inquisition et pouvoir, ed. Gabriel Audisio (Aix-en-Provence: Publications de l'université de Provence, 2004).

١٤٥. يطرح جيفري غالت هارفام رأيًا قويًّا في حداثة محاكم التفتيش، إذ يشير إلى نقاط التوافق بيـن محاكم التفتيش وحركة التنوير:

(G. G. Harpham, "So . . . What Is Enlightenment? An Inquisition into Modernity," Critical Inquiry 20 [Spring 1994]: 524–56).

يقدّم ناثان وتشل Nathan Wachtel مقولة مماثلة تختلف اختلافًا دالًّا، وهو أن «حداثة محاكم التفتيش» فيها جزئية، ليست الحداثة برمتها ما يأتي على أثرها، لكنها تضمّ نشأة الأنظمة الشمولية.

(N. Wachtel, La logique des bûchers [Paris: Seuil, 2009]).

١٤٦. وكما تقول ديبورا روت، فإن «آلة التفتيش» وسعت نطاق «الرقابة الشرطية لتشمل المجتمع كله»، و«تحوّلت المراقبة إلى مراقبة داخلية أو رقابة شرطية ذاتية يقوم بها كل المسيحيين».

D. Root, “Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth Century Spain,” Representations 23 [Summer 1988]: 129). D. Root, “Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth Century Spain,” Representations 23 [Summer 1988]: 129).

لكن غورسكي في مناقشته الضبط الديني والدولة الحديثة يتجاهل كالمعتاد إسبانيا والكاثوليكية (ومن الغريب أنه يتجاهل إنجلترا أيضًا). لعل مناقشة هنري كامن «الضبط الاجتماعي والهامشية»، تمثل تصويبًا، وهي ضمن كتابه *Early Modern European Society* (والكتاب كله مرتبط بالموضوع). انظر:

William V. Hudon, “Religion and Society in Early Modern Italy: Old Questions, New Insights,” American Historical Review 101, no. 3 (June 1996): 783–804, and see also John O’Malley, Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

وهذا أيضًا يرتبط بالموضوع وإن كان يتجاهل إسبانيا أيضًا:

R. Po-Chia Hsia, Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750 (London and New York: Routledge, 1989). R. Po-Chia Hsia, Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750 (London and New York: Routledge, 1989).

يشير هسيا -وهو خبير في «تهمة الدَّم»- إلى أهمية «عبادة الدَّم» في أوروبا كلها، لكنه لا يستحضر القتل الشعائري هنا، وعندما يفعل فإنه يستحضر قضية نقاء الدَّم. انظر:

R. Po-Chia Hsia, Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991]).

يناقش ماكس فاينريش Max Weinreich «البيولوجيا السياسية» في السياق النازي في كتابه:

Hitler’s Professors: The Part of Scholarship in Germany’s Crimes Against the Jewish People (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999), 27ff.

١٤٧. أدين بفهمي لمقولة والتر بنجامين، وغيرها في هذا الفصل، إلى عمون راز-كراكوتزكين Amnon Raz-Krakotzkin الذي طالما استرشد عمله في التأريخ بوصفه مسألة سياسية

لاهوتية بأطروحات بنجامين التاريخية، وتنظير الاستثناء. ويجب أن نذكر في هذا السياق أن استثنائية إسبانيا رسميًا وتاريخيًا على خطوط الحدود الباطنية نفسها للعنصرية الحديثة، وتفرد ألمانيا النازية، وأخيرًا استثنائية مفهوم الضحية في الحالة اليهودية. تساعد التصورات الدينامية (ولا أقول غير الأمينة) على «وضع الأمر في سياقه» بأشكال مختلفة عند «وضع [الهولوكوست] في سياقه» بوصفه حدثًا يهوديًا عن طريق نزعه عن سياقه بفصل ضحاياه الآخرين عنه. من ناحية أخرى، نضع ألمانيا النازية في التاريخ الفريد لعنصرية الدَّم -وهو تاريخ ستكون فيها إسبانيا وألمانيا الاستثنائيتين- ونفعل هذا في أثناء نزع هاتين الدولتين عن السياق، أي عن تاريخ أوروبا المسيحية (ولا أتكلم الآن عن تاريخ الاستعمار ومذابح التطهير العرقي المصاحبة له).

١٤٨. تعلمت النموذج النظري لهذه القضايا من عموس فنكنشتاين، إذ كتب عن موضوع له صلة وثيقة وهو «أن فصل العلم عن الدين كان مطلبًا متكررًا لكنه كان يخالف كذلك».

(A. Funkenstein, Theology and the Scientific Imagination [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986], 9).

يسأل فنكنشتاين: «هل ما زال لفئات التواصل والتغير قيمة تفسيرية؟»، ويجيب بأن «'الجديد' غالبًا لا يعني اختراع فئات جديدة ولا صورًا لأفكار جديدة، بل يعني استخدامًا مدهشًا للموجود منها» .(١٤)من هنا، فإن الموقف غالبًا هو أن «الانتقال من النظرية القديمة إلى الجديدة هو عملية توسيع لاحتمالات التأويل الحاضرة بالفعل إلى أقصى حدودها» (١٨). ويقول فنكنشتاين إن العلم -مؤقتًا على الأقل- صار لاهوتًا، إذ تولى البحث في أشياء معينة كانت فيما سبق من اختصاص علماء اللاهوت المحترفين، ويشير إلى العلمنة بوصفها شعبنة أو دمقرطة: تولي العوام المناقشات اللاهوتية (٤) في زمنٍ نشهد فيه «تزايد أعداد العوام المتعلمين الذين صاروا عموم القراء وصاروا مؤلفين ومعلمين... صار اللاهوت 'معلمنًا' في أنحاء مختلفة من أوروبا بالمعنى الأصلي للكلمة، أي استحواذ العوام عليه». وكما سنرى، فإن هذه الشعبنة، التي يجوز أن نسميها شعبنة الدَّم (استحواذ العوام على لاهوت وعبادة الدَّم مع ظهور فكرة المجتمع -الناس- **بوصفهم دمًا**») كانت تستولي تدريجيًا على الوعي القروسطي والعقيدة والعلم القروسطيين. وسواء كان كنيسة أو طبقة أو أمة، فإن الدَّم صار المجتمع والمجتمع صار الدَّم. في أثناء عملي في هذه القضايا، وجدت كذلك مفهوم بالبيار المفيد عن «تعبير تاريخي» يعمل عملًا مهمًا جدًا بين العنصرية والقومية. يكتب بالبيار عن العلاقة الضرورية التي تربط العنصرية بالقومية، وكلاهما يُسهم في إنتاج «عرقية مختلقة». والاختلاف بين القومية والعنصرية ضروري لكليهما. فكل منهما يعتمد على الآخر في عمله، أي يمكن التمييز بينهما وليس الفصل، على الأقل في هذا المفصل التاريخي. وبصرف النظر عن المعالم التاريخية، فإنني أحاول وضع تصور عن العلاقات بين العرق والدين.

(E. Balibar, "Racisme et nationalisme," in E. Balibar and I. Wallerstein, Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës [Paris: La découverte, 1997], 71–72).

١٤٩. أعود هنا إلى اتباع عمل راز-كراكوتزكين عن الرقابة المسيحية واليهودية في القرن السادس عشر، وقد شرعت في موضع آخر في طرح مقولة إن العِرق والدين (بوصفهما مصطلحين حولهما نزاع في الحداثة كما نعلم) ينشآن في الوقت نفسه وليسا متتابعين.
(A. Raz-Krakotzkin, The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century, trans. Jackie Feldman [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007]).
فمهما «كان» الدين «إن كان»، فما صار يُسمَّى «الدين» يتداخل مع ما صار يُسمَّى «العِرق»، (انظر Anidjar, Semites وتحديدًا الفصل الأول). ولقولي إن الدين والعرق متعاصران بُعد تجريبي كان ينبغي أن يلقى اهتمامًا أكبر. يقول هنري كامن إن في إسبانيا القرن السادس عشر لم تكن المشكلة هل أصاب «الدين» تحريف، بل هل ظهرت المسيحية على الإطلاق قبل ذلك الزمان، أي قبل استعمار العالم الجديد. «في أنحاء كثيرة من إسبانيا، كان يُشك في وجود أي دين حقيقي على الإطلاق ... لم تكن المسيحية في إسبانيا سوى غلالة رقيقة فوقها».(Henry Kamen, The Spanish Inquisition, 255-256) يقدم أحد اليسوعيين شهادة مذهلة إذ يحكي عن بعض القرويين فيقول إن «الكثيرين يعيشون في الكهوف، بلا كهنة أو أسرار كنيسة، في جهل، ولا يستطيعون حتى رسم علامة الصليب، في ملبسهم وطريقة حياتهم يشبهون الهنود إلى حد بعيد» (نقلًا عن كامن ٢٥٨) . من هنا فإن المنصب المقدس في القرنين السادس عشر والسابع عشر «كرس نفسه تكريسًا لضبط السكان المسيحيين القدامى» (٢٦٠). وأقول إن هؤلاء «المسيحيين القدامى» هم حقًّا المسيحيون **الجدد** النموذجيون.

١٥٠. يوضح توماس سردان دي تالا Tomás Cerdán de Tallada، على سبيل المثال، أن هذه الوحدة الروحية تأتي من أعلى. فإن المسيح «جمع بين اليهود والأغيار في دين واحد»، وهو كذلك «من يوحد أتباعه في جسد واحد. راجع:
Ronald W. Truman, Ronald W. Truman, Spanish Treatises on Government, Society, and Religion in the Time of Philip II: The 'de regimine principium' and Associated Traditions [Leiden: Brill, 1949], 190 and 190, n. 2).
ولقد كتب البابا نيقولاس الخامس بالفعل في أمره البابوي: «كما أن الجسد واحد وله أعضاء عديدة، وكل أعضاء ذلك الجسد الواحد، على كثرتهم واحد، فكذلك الروح» [الترجمة هنا عن اللاتينية مباشرة - المترجم].
ونص هذا الأمر موجود في:
V. Beltrán de Heredia, "Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla," Sefarad XXI, no. 1 [1961]: 41).

١٥١. وقارن بهذا صيغة هنري لوباك فيما يخص الفهم السابق لطقس القربان المقدَّس بوصفه الطقس الذي يتصدره الفعل والعمل، أو بالأحرى «الاستحضار».

(H. de Lubac, Corpus mysticum, 47–66, and see also 70 and 98; and see de Certeau, Fable mystique, 112 and 112, n. 15).

ويوجه هذا الطقس زمنيًا نحو الماضي، والأهم لنا هو نحو المستقبل، فهو ماضٍ، إذ يستحضر آلام المسيح والعهدين، وهو يستشرف المستقبل؛ لأن الطقس والقداس كله يمثل وعدًا واستشرافًا، وهو صورة لمستقبل آت. وعليه، فإن القربان المقدَّس «يهدف إلى توجيهنا إلى الوحدة الكلية في المجتمع»، و«تحقيق مستقبل للجسد العظيم»(H. de Lubac, Corpus mysticum, 81).[الترجمة هنا عن الفرنسية مباشرة - المترجم].

ولا شكَّ مطلقًا في أن الوحدة تُنجز ولا تُمنح، تنتُج ولا تفترض وجودها. ومن خلال القربان المقدَّس، واعتمادًا عليه قطعًا، تتوحَّد الكنيسة ويترابط أعضاؤها.

(100, 112). "L'Eucharistie fait l'Église" (104)؛ التوكيد في الأصل)

١٥٢. يضع ميشيل دي سرتو Michel de Certeau في القرن الثالث عشر نقلة، حيث «إصلاح الرأس» يعقبه «إصلاح للأفراد وعلاج للأعضاء» (de Certeau, Fable mystique, 115). ثم يأتي فراغ هو إعلان عن قطع الرأس النهائي. بمعنى أن المقعد الشاغر لم يكن ليخلو لولا أن الملك لم يعد الرأس. السيادة تصير للقلب، كما سنرى.

153. Claude Lefort, Democracy and Political Theory, trans. David Macey (Cambridge: Polity, 1988), 232;

يقول لوفورت مفسرًا: «جسد الملك ... أيضًا يمثل رأسه» [أي رأس المجتمع] (٢٥١). «وبينما يعرف الفرد بوصفه جسد شخص وجسد مجتمع، يظل الرأس رمز تجاوز لا يمكن محوه أبدًا» (٢٥٣). [ترجمة المؤلف عن الفرنسية بتصرف].

154. Lefort, Democracy, 239;

يستشهد لوفورت بمشيليه Michelet، الذي يقول مفسرًا إن الدَّم يجب أن يظلَّ خفيًّا؛ لأنه يدلُّ على الحياة الأبدية: «إذا سقطت قطرة دم واحدة، حين يضرب ذلك الرأس، فهي دليل حياة، بدأ الناس يعتقدون من جديد أنها رأس حيّ، ينبغي للملكية أن تعود إلى الحياة» (٢٤٦).

١٥٥. للاطلاع على هذا اللقاء، انظر: Netanyahu, Origins, 324ff. and 351f، وللاطلاع على نص القوانين التي أنقل عنها هنا، انظر:

Eloy Benito Ruano, Toledo en el siglo XV: Vida politica (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1961), 191–96.

١٥٦. في نهاية المطاف، فإن الزعم بأن الكنيسة وحيٌ جديد يحدث نقلة في القيم في كلٍّ من العالم الكلاسيكي وبين القبائل الجرمانية المتنصّرة في القرون الوسطى. كانت صفة «جديد» شيئًا مريبًا للعقليتين، فالقديم وحده علامة الجودة والأصالة. فقد كان المصطلح السياسي الكلاسيكي الذي يشير إلى ثوري خطير هو homo rerum novarum cupidus. وفي الوعي القانوني للقرون الوسطى، فإن القانون القديم هو القانون الجيد، وقد صدم البابا غريغوري السابع خصومه الملكيين عندما أعلن حقَّه في إنشاء قوانين جديدة.

(Amos Funkenstein, Perceptions of Jewish History [Berkeley: University of California Press, 1993], 317).

يمكـن مقارنـة القول بأن إسـبانيا أرض الأخيار، والإسـبان هم الشـعب المختار **الجديد**، مع توكيـد عراقتهـم بادعـاء إنجلتـرا المماثـل أنها «إسـرائيل الجديـدة، كونها جزءًا مـن الإحياء المسـيحي الذي كان يجري وقتها. عن إسـبانيا بوصفها الشعب المختار، انظر:

Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVII2 siècles): Idéologie et discours, ed. Augustin Redondo [Paris: La Sorbonne, 1983], 17ff.).

157. B. Netanyahu, Origins, 382.

١٥٨. بُعـد أكل لحوم البشـر في القربـان المقدَّس وأنماط التعريف التي تقـوم عليه (التي يحملها التجسـد المجازي والمادي)، وشـبكة الإشـباع والإحباط الثرية التي يولدها التوقف لشرب النبيذ في طقس التناول- كلها نالت اهتمامًا واسعًا من الفلاسفة (هماشير عن طريق هيغل)، والمؤرخين (ميري روبن)، والمحللين النفسـيين (جوليا كريستيفا)، وعلماء الإنسـان (آلان دونـز)، والنقـاد الثقافييـن (أولـي لينكـه). وسـأعود إلى هـذا في الفصـل الخامـس (التزيف والميلانكوليا).

١٥٩. «الكنيسـة بوصفها جسـد المسـيح الغيبي -ومعنـى ذلك أن المجتمع المسـيحي مكوَّن من المؤمنيـن فـي الماضي والحاضـر والمؤمنين بالفعل وبالإمكان- ربما تبـدو للمؤرخ مفهومًا قروسـطيًا نمطيًـا وتقليديًـا إلى حد نزوعه إلى نسـيان أنه كان فكرة جديدة نسـبيًا عندما اختبر البابـا بونيفيـس الثامـن [١٢٣٥- ١٣٠٣] قوتهـا وفاعليتهـا؛ إذ اسـتخدم كسـلاح ... مفهوم الكنيسـة بوصفهـا جسـد المسـيح، وهـو بالطبـع يرجـع إلـى القديـس بولس، لكـن مصطلح الجسـد السـري ليـس من التـراث الكتابي وأقـل قدمًا مما يتوقَّـع. فقد برز أولًا فـي العصور الكارولنجيـة واكتسـب أهميـةً في سـياق الجدل حـول «القربان المقـدَّس» (Kantorowicz, The King's Two Bodies, 195ff). جـرى ذلـك الجـدل فـي القـرن التاسـع واسـتمرَّ ولـو بأشكال مختلفة حتى القرن الرابع عشر، وتتبعه ميري روبن وتوثقه تفصيلًا في كتابها **«جسد المسـيح»** *Corpus Christi*. تبيّـن روبـن الانتشـار الواسـع للـدَّم ولصـور الـدَّم فـي العالـم المسيحي الغربي كله، وكذلك تزايد ربط اليهود بالقربان المقدس (شهودًا أو مدنسين وقتلة رمزييـن وغيـر رمزييـن) فـي القصص والتمثيـلات القروسـطية ودوائر الشـائعات. نذكر مرة أخـرى أن روبـن تلتـزم تقليـدًا تأريخيًـا قديمًـا؛ إذ ليـس لديها سـوى القليل الـذي تخصُّ به إسـبانيا، ولا يعنـي هـذا أن أوصافها لا تتوافق مـع المجتمع الإيبيري، كما قد يُسـتخلص من مصـادر عديـدة. ومنهـا أن كبـار أسـاقفة طليطلة في زمـن إقامة قوانيـن نقاء الـدَّم كان يصنع مقولـة رئيسـة تخـصُّ حالـة القتل الشـعائري عنـد اليهـود Niño de la Guardia [طفـل مدينة غارديا المقدَّس] الذي انتشرت حوله شائعات على نطاق واسع لخمسين عامًا قبل ١٤٤٩م. راجع:

(Sicroff, Les controverses, 107, cf. also 168–69) (cf. Sicroff, Les controverses, 107, cf. also 168–69).

كانت وليمة جسد المسيح «أول مرة يقيم فيها بابا مأدبة عامَّة»، قد أُقرت في عام ١٢٦٤م، رغم أنها لم تبلغ أوج نجاحها قبل القرن الرابع عشر (Rubin, *Corpus Christi*, 176, 181).
ولمحاولة نموذجية لإعادة النظر في الكاثوليكية الحديثة المبكرة تتجاهل إسبانيا تجاهلًا شديدًا، انظر:

John W. O'Malley, Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

أما انعزال الحدود الوطنية في النقاش العلمي لمحاكم التفتيش فموضع للتأسف في دراسة حديثة قام بها:

Jean-Pierre Dedieu and René Millar Carvacho, "Entre histoire et mémoire: L'inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie," in Annales: Histoire, Science sociales 57, no. 2 (Mars–Avril 2002): 349–72. Jean-Pierre Dedieu and René Millar Carvacho, "Entre histoire et mémoire: L'inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie," in Annales: Histoire, Science sociales 57, no. 2 (Mars–Avril 2002): 349–72.

١٦٠. تقول ميري روبن مفسرة إن «آلام الصليب، وهي أسمى الآلام، ارتبطت ارتباطًا قويًّا بإراقة الدَّم. وكان تجار الدَّم بلا شك في الماضي والحاضر هم اليهود. قيل إنهم يستنزفون أجساد صغار الصبية والفتيات بعد قتلهم (أحيانًا بالصلب وأحيانًا بالختان) باستخدام كل طرائق القطع والجرح لاستنزاف الدَّم. وكان يقال إن هذا الدَّم لازم لمجموعة من الاستخدامات: الطبية والتجميلية والشعائرية والسحرية ... كان الدَّم وأجزاء من الجسم جزءًا من اقتصاد خلاص ضخم، وهو نوع من أكل لحوم البشر بين أجيال تموت من أجل بعضها بعضًا، وكلها يرجو الخلاص من خلال تضحية نموذجية»:

(Miri Rubin, "The Person in the Form: Medieval Challenges to Bodily 'Order,'" in Framing Medieval Bodies, ed. Sarah Kay and Miri Rubin [Manchester: Manchester University Press, 1994], 114–15).

تتوفر مؤلفات ضخمة عن هذه «الصفات» في اليهود، وانتشارها وآثارها وتاريخانيتها. توجه أغلب الاهتمام إلى «تهمة الدَّم»، أي اتهامات القتل الشعائري الذي يمارسه اليهود على أجساد المسيحيين، أطفالًا وكبارًا. وعن هذا انظر على سبيل المثال:

R. Po-chia Hsia, The Myth of Ritual Murder [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988].

وكذلك ينبغي ذكر الأساطير التي تقول إن اليهود نثروا دم المسيح عليهم عند الصلب؛ ولذلك فإنهم يعانون سيولة الدَّم والحيض، وإن أطفال اليهود يولدون ويدهم اليمنى مليئة بالدَّم، وما إلى ذلك.

(Josette Riandiere la Roche, "Du discours d'exclusion des Juifs: Antijudaïsme ou

antisémitisme?” in Les problèmes de l’exclusion en Espagne (XVIeXVIIe siècles): Idéologie et discours [Paris: Sorbonne, 1983], 64).

161. Lee Palmer Wandel, The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 46.

١٦٢. أحد الأمثلة الكثيرة على هذا أن جوزيف زيغلر يهتمُّ بالطب القروسطي والمقولات التي ربما لا تتوافق مع أرسطو أو غالينوس ولا عقيدة الكنيسة، مع ذلك تقر إجماعًا لا ينكر بشأن دم المسيح، وهو أن «حمل العذراء بالمسيح كان به بذر [تناسل]، وهو بذرها. أما العامل المسؤول عن تشكُّل جسد المسيح فقد كان الأطهر على الإطلاق؛ لأنه تشكل في دمها وهو الأطهر والأهم من بين كل العناصر في أي مخلوق حيّ» (J. Ziegler, Medicine and Religion, 173).

١٦٣. يقول بييرو كمبوريسي: «في هذا المجتمع الذي يثقل فيه الدَّم بالدلالات السحرية والادعاءات الغيبية والمعجزات الدوائية والأحلام السيميائية (يولد الإنسان الاصطناعي من حيوان منوي فاسد، ويتغذى على الدَّم) تصير آلام المسيح وعبادة جسده ألمًا جمعيًا، يكاد يكون وباءً ينتشر فيه داء الروح، وعلته الغامضة الخطيرة (هي حالات الاختلال والاضطراب في توازن العناصر)، فتعكس في آن واحد الفزع والجاذبية المرتبطَين بتدمير الحياة وعدم الاكتراث بها الذي ترمز إليه إراقة الدَّم الذي يتسبَّب فيه الرفض المتواصل من جانب البشر لمن خلق كل حيّ وكل دابة؛ إذ يرفضون البحث عن هويتهم في دم الرب الإنسان» (Camporesi, Juice of Life, 54). اللافت أن كمبوريسي لا يفسر كلمة passio بأنها مخزون الكراهية الموجه إلى أعداء المسيح، بل بأنها «رغبة حرون لا تشبع في الانتحار في رفض الحياة والخلق والحب» (٥٥). فهو عشق الدَّم بوصفه موقعًا لكراهية الذات وعلامة عليها.

١٦٤. حتى المناقشات الأعقد لمفهوم نقاء الدَّم لا يسعها التمييز بين سلسال النَّسَب والدَّم -«المادي» أو «المجازي»- سوى لهذا الحد فقط. انظر:

Michel Jonin, “De la pureté de foi vers la pureté de sang. Les ambiguités orthodoxes d’un plaidoyer pro converso,” in L’hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques, ed. Maaike van der Lugt and Charles de Miramon [Firenze: Sismel—Edizioni del Galluzzo, 2008], 83–102).

165. David Nirenberg, “Conversion, Sex, and Segregation,” 1092.

يرى نايرنبيرغ أن هذه الفكرة الجديدة انتقلت من الجنس إلى الإنجاب (كانت مخاوف جيل سانت فينسنت فيرير Vicente Ferrer [وهو من كبار منصّري القرن الرابع عشر] مخاوف جنسية، لكنها كانت ضعيفة الصلة بعملية التكاثر وأضعف منها بالعِرق» (١٠٩١). لكنه إذ يفعل هذا يترك مساواة سلسال النَّسَب بالدَّم دون نظر. وهكذا يحيل نايرنبيرغ تلقائيًا الفضيحة اللاهوتية التي تتجلَّى في قوانين نقاء الدَّم ويعاملها كأنها ظاهرة غريبة هامشية

لكنها ستكبر لاحقًا، ويقول إن «البعض غالوا في رؤية عدم صدق إيمان [المتنصرين] كمنتج طبيعي. فالتعميد لا يستطيع تغيير حقيقة تلوث دم اليهود الناتج عن آلاف السنين من الاختلاط والانحطاط وتشبعه بكراهية كل شيء مسيحي. من هنا جاءت ضرورة قوانين نقاء الدَّم لمنع نسل المتنصرين من تولي أي منصب أو سلطة أو ميزة، ومن أن يكونوا «مسيحيين طبيعيين» (١٠٧٨). وبصرف النظر عن استخدام كلمة «الطبيعة» في موضع اللاهوت (يدعو نايرنبيرغ إلى فهم قائم على نوعٍ من المنطق «الاجتماعي» السابق على الديني، كما يصرُّ على «ترجمة» عبارة «المسيحيين القدامى» إلى «مسيحيين طبيعيين»)، يبدو أن نايرنبيرغ نسي أنه بحلول عام ١٣٩١م، كان العالم المسيحي الغربي كله (وليس بعض الإسبان غير العقلانيين) صار يعد دم المسيح في الطقوس المرتبطة بالقربان المقدَّس منفصلًا عن الدَّم اليهودي، بينما اعتبر دم المسيح معرضًا للتلوث بالدَّم اليهودي.

166. Sicroff, Les controverses, 31.

167. Juan Arce de Otalora, De nobilitate et immunitatis Hispaniae, quoted in Henry Méchoulan, Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu: Indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or (Paris: Fayard, 1979), 126.

يقول ميشولان مفسرًا إن «العدوى» ستنتقل إلى سوائل الجسد الأخرى مثل المنيّ واللبن. وهو لهذا يوثق عددًا من الحالات التي فحص فيها سلسال نسب بعض المرضعات لإثبات «نقاء دمهنَّ، ومن ثَمَّ لبنهنَّ» (١٤١،١١). يربط ميشولان بين الهوس الإسباني بنقاء الدَّم والإخلاص الخاص لمريم العذراء، وحملها بلا ذكر الشائع الانتشار في شبه جزيرة أيبريا (١٤٠). يتمسك مارك شل هنا بمفهوم لا يقل صرامةً عن الاستثنائية الإسبانية فيرى صلة بدم المسيح ودمه، لكنه يعزو الصلة إلى «نظام القانون القديم» عند «المسيحيين القوط» و«الهرطقة الآرية القديمة» التي تقضي بأن «قرابة المسيح لا تتجاوز قرابة الدَّم تجاوزًا كاملًا، وأن «الدين الروحي ليس كل شيء، وأن الدَّم مهم».

(Marc Shell, Children of the Earth: Literature, Politics, and Nationhood [New York and Oxford: Oxford University Press, 1993], 27).

يتفرد شل بإدراك دور المسيحية في تكوين المجتمع بوصفه مجتمع قرابة -والكتاب كله كشف لانتشارها وعواقبها الخطيرة- لكنه يعد الولاء للدَّم منفصلًا وبالطبع استثنائيًا (في الصفحة نفسها، تأتي كل أمثلة شل عن الاهتمام الحرفي بالدَّم من إسبانيا، من طبقة عليا غير محددة في القرن الثامن عشر وألمانيا النازية وإيطاليا وإسبانيا الفاشيتين). وفي هذا السياق تحديدًا، يحيل شل القربان المقدَّس إلى حاشية سفلية تاريخية لا أكثر، ويغفل عما صار -فيما أرى- جزءًا جوهريًا في استدلاله (١٦٦-١٦٧، ١٩٧).

١٦٨. يكتب آي. إس. ريفاه عن «الطابع الأساسي المعادي للمسيحية الخاص بقوانين نقاء الدَّم»، لكنه يغفل أساسها اللاهوتي الجديد (Révah, "La controverse," 265). قارن هذا بما قاله سيكروف معبرًا عن خطاب أقل حدة في معارضة التحوُّل الذي يستند إليه الخطاب اللاهوتي (Sicroff, Les controverses, 38). كانت المفارقة اللاهوتية تكْمُن في أن التنصير القسري في أغلب الأحيان ينفي صحَّة التعميد.

(see Josette Riandiere la Roche, "Du discours d'exclusion des Juifs: Antijudaïsme ou antisémitisme?" in Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles): Idéologie et discours [Paris: Sorbonne, 1983]).

لكـن هنـري كامن يقول مفسـرًا إن «الـرد المعتاد» على مقولـة افتقار التناول إلـى الفاعلية كان بسـيطًا. «إن مجـرد اختيـار اليهـود التعميـد بديلًا عن المـوت أو النفي يعني أنهم مارسـوا حق الاختيار الحر: ومن هنا ينتفي الإكراه ويصح التناول».

(H. Kamen, The Spanish Inquisition: A Historical Revision [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997], 70; and see also Sicroff, Les controverses, 38).

يسـتدعي ادعـاء تلـوث دم اليهـود مرة أخـرى مفهومًـا كان يجد فيه تعطيـلًا لقوة ميـاه التعميد المطهرة والمنقية.

169. Edward Peters, Inquisition (New York: Free Press, 1988), 84–85.

170. Maravall, Culture of the Baroque, 133.

171. Kamen, The Spanish Inquisition, 254.

172. Miriam Bodian, Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 86.

173. Yosef Kaplan, "The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger," in Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391–1648, ed. Benjamin R. Gampel (New York: Columbia University Press, 1997), 125.

174. Isaac Cardoso, Las Excelencias de los Hebreos, quoted in Yosef Kaplan, "Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth Century: The Problem of Exclusion and the Boundaries of Self-Identity," in Menasseh Ben Israel and His World, ed. Yosef Kaplan et al. (Leiden: E.J. Brill, 1989), 53; and see also Yosef Kaplan, An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe (Leiden: E.J. Brill, 2000), for more discussion of these issues.

175. Menasseh ben Israel, Esperanza de Israel, quoted in Kaplan, "Self-Definition," 128.

١٧٦. يقول غوردون واينر: «بظهور مستوى من الكراهية من جانب اليهود السفارديم الأثرياء نحو إخوتهم الأشـكيناز في المراكز الحضرية بشـمال أوروبا جعل عبارة: 'معاداة اليهودية للسامية ' تعبيرًا ليس به مبالغة.

(G. M. Weiner, "Sephardic Philo- and Anti-Semitism in the Early Modern Era: The Jewish Adoption of Christian Attitudes," in Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment, ed. Richard H. Popkin and Gordon M. Weiner (Dordrecht: Kluwer, 1994), 189.

177. Sicroff, Les controverses, 73, n. 42.

178. Sicroff, Les controverses, 75.

179. Uli Linke, Blood and Nation: The European Aesthetics of Race (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 133.

180. Miri Rubin, Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999), 27–28;

الفصل الذي أنقل منه عنوانه: «من صبي يهودي إلى القربان المقدَّس النازف» "From Jewish Boy to Bleeding Host."

181. Caroline Walker Bynum, "The Blood of Christ in the Later Middle Ages," Church History 71, no. 4 (December 2002): 688.

رغم أن عمل بينوم عمل مبهر، فهو كذلك مثال صارخ للحدود المبحثية التي تعزل إسبانيا عن بقية أوروبا. من هنا جاء إبراز جوانب الطمس والتفتيت في رمزية الدَّم في أوروبا المسيحية والتركيز تحديدًا على ألمانيا وفرنسا وإنجلترا عند بينوم وإغفال صلة إسبانيا بمفهوم «عبادة الدَّم»، مع الإغفال التام لفصل عجيب في تاريخ الدَّم الذي يستولي على اهتمامنا هنا. ومن المفارقات التي تذكرها بينوم في حاشية سفلية أن «الدَّم يستطيع طبعًا أن يكون له دلالات مجتمعية، لا سيما بالمعنى العائلي أو العرقي...» (٧٨ حاشية ٧٧). والقارئ الذي قد يتوقع إحالة إلى ما سماه البعض «ميلاد العنصرية الحديثة» (وتحديدًا إسبانيا القروسطية) سيحبط. تواصل بينوم فتقول: «... كما يوضح خطاب الاشتراكية القومية».

182. A. Sicroff, Les controverses, 41.

١٨٣. «يقال إن المسيح على يقين من أنهم لن يتمكَّنوا من تبرئة دمهم ويقتضي التطهير الاتحاد بين الأجساد والدَّم والأرواح، لكن الجرائم كثيرة، والندوب عميقة جدًّا بحيث لا يمكن طمسها بالعلاج، فماذا فعل المسيح غير أنه مات عبثًا». كان القربان المقدَّس، **أو تحول اللامتناهي إلى المتناهي (الخالد إلى الفاني) بطبيعته فعلًا** «متناهٍ» (فانٍ أو مؤقت). ومن هنا فإن قابليته للفساد/ التلوث (وقابليته للفداء، وليس قدسيته فحسب) وقد كان، بالإضافة إلى جسد المسيح وجسد (الطفل) المسيحي، يستحضر دائمًا ويمثل مرارًا في المجتمعات المسيحية عن طريق اتهامات التدنيس والقتل الشعائري التي كانت تنسب غالبًا إلى اليهود (وكذلك إلى النساء والمجرمين والمهرطقين). كان الاتهام في المناظرات حول قوانين نقاء الدَّم يوجه من الطرفين بحيث يتهم الخصم بـ «تقسيم» جسد المسيح والكنيسة. راجع مثلًا:

Alonso de Oropesa's Lunem ad revelationem gentium, discussed in Sicroff, Les controverses, 72 and 176.

184. Henry Kamen, The Spanish Inquisition: A Historical Revision (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997), 34; and see also Sicroff, Les controverses, 61;

هذا هو نيقولاس الخامس نفسه الذي أصدر في ٨ مارس عام ١٤٥٥م القرار البابوي الذي عنوانه Romanus Pontifex ويمنح فيه ملك البرتغال حقَّ الغزو. يعد البعض هذا القرار البابوي من أول أمثلة تحويل السلطة البابوية، وهو ما أعلن ومكَّن من غزو العالم الجديد.

(www.nativeweb.org/pages/legal/indig-romanus-pontifex.html).

185. Kate Langdon Forhan, "Introduction," to Christine de Pizan, The Book of the Body Politic (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), xx; see also Représentation, Pouvoir et Royauté à la fin du moyen âge, ed. Joël Blanchard (Paris: Picard, 1995), esp. 154ff.; and see Philippe Buc, L'ambiguité du Livre: Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la bible (Paris: Beauchesne, 1994).

١٨٦. وربما أمكن فهم قول عموس فنكنشتاين عن التحول «التجريدي» من فهمٍ مجازي إلى مفاهيمي ووظيفي للدولة، في الوقت نفسه الذي يفصّل فيه دانتي الإنسانية عن المسيحية، ودعوته إلى «فردوس أرضي»، بوصفه تحولًا حلوليًا للمجتمع.

(Theology, 268, 270).

يعلن دانتي (بشأن الرومان، كما صادف) أنهم «بوصفهم جسدًا متكاملًا وشعبًا، فإنهم يجسدون الفضائل الملكية، وفي هذا إعلان لنهاية تراتبية الملك فيها ليس بالضرورة فوق المجتمع فحسب، بل هو ضروري لوحدته. وربما كان هذا أقدم نموذج للاهوت علماني» يشير إلى نهاية التجاوز (أو يعد به) (٢٧١). ولمناقشة تفصيلية حول التغيرات الموازية في السيادة البابوية، التغيرات التي تشمل تقييدًا محكم التنظير للسيادة وكذلك لنهاية التجاوز، انظر:

Paolo Prodi, The Papal Prince, One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe, trans. Susan Haskins (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

ومن منظور آخر يطرحه جيفري هارفام، ولو من باب المفارقة، لفهم محاكم التفتيش بوصفها عملية «دمقرطة» (بعض إدانات محاكم التفتيش تبدو للآذان المستنيرة كأنها أنين معاداة الديمقراطية) (٥٤٧). وانظر عرض أرمان أرياز لمقولة في عام ١٦٢٢م مؤداها أنه «إذا أصر المرء على اعتبار النبالة صفة تنتقل بيولوجيًا، فلن يسع المرء التوقف عن تتبع سلالة نسبه إلى أقصى حدّ ... وعلى المرء أن يواصل تتبع سلسال نسبه وصولًا إلى البداية ... [و]بما أن آدم وحواء يحظيان بمكانة سامية نبيلة؛ فإن لكل البشر الحق في ادعاء دم نبيل».

(A. Arriaza, "Adam's Noble Children: An Early Modern Theorist's Concept of Human Nobility," Journal of the History of Ideas 55, no. 3 [July 1994]: 386–87).

187. Christine de Pizan, The Book of the Body Politic, ed. Kate Langdon Forhan (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 4.

١٨٨. لا يعني هذا انتفاء وجود أنماط بديلة لفهم الرابطة الجمعية وممارستها، طبعًا. يوثق برنهارد جوسين جانبًا مهمًا من هذه البدائل على مستوى الأسرة في كتابه:

Bernhard Jussen, *Spiritual Kinship as Social Practice: Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages*, trans. Pamela Selwyn (Newark: University of Delaware Press, 2000).

١٨٩. معروف أن تزفيتان تودوروف يربط التاريخين المرتبطين بعام ١٤٩٢م في كتابه:

Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, trans. Richard Howard (Norman: University of Oklahoma Press, 1999).

ونجد مناقشة أوسع لكل من أوروبا والأمريكتين في عمل ميشولان السابق-Le sang de l'autre [دم الغير]، وكذلك مجموعة المقالات التي حررها:

María Elena Martínez, Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008) as well as the collection of essays edited by Mary E. Giles, Women in the Inquisition: Spain and the New World(Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1999).

١٩٠. عن الإسبان بوصفهم مارونوس (يهود يدعون النصرانية)، انظر:

Nathan Wachtel, La foi du souvenir: Labyrinthes marranes (Paris: Seuil, 2001), 27; and see also Mirian Bodian, Hebrews of the Portuguese Nation, 13.

191. See Méchoulan, Le sang de l'autre, 151.

حيث يذكر ميشولان أن الفرنسيسكاني الفرنسي هنري موروي الذي كان شديد المعارضة لقوانين نقاء الدَّم، استخدم نفسه لغة العِرق ("Honorez la race des Hébreux!" 170) واستخدم مفردات طبية تخص التلوث ومحاربة المرض القادم من إسبانيا (171).

192. Kamen, The Spanish Inquisition, 245;

وبالطبع يتوفر حجم ضخم من المادة الببليوغرافية عن اليسوعيين وأهميتهم. ومن المناقشات المتميزة المفيدة في سياق مختلف، لكنه مرتبط بموضوعنا جدًّا:

Rivka Feldhay, Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue? (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Feldhay engages the "modernity" of the Jesuits (110); and see of course Robert O'Malley, The First Jesuits (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993) and The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773, ed. Robert O'Malley et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1999).

193. Friedman, "Jewish Conversion," 23.

194. Kamen, The Spanish Inquisition, 245.

195. (A. Sicroff, Les controverses, 95),

« كان الاهتمام بنقاء الدَّم اهتمامًا عامًّا في الأصل، وكان الأمر سيتخذ الطابع الاجتماعي للثورة التي تحدت المناصب والامتيازات التي تمتع بها النبلاء بسبب نبالتهم، بحجَّة 'نقاء الدَّم'» [الترجمة هنا عن الفرنسية مباشرة - المترجم]. يعيد موريسيو داميان ريفيرو توكيد هذا الإجماع فيقول إن «عوام القشتاليين لم يكونوا ناشطين في اضطهاد المتنصرين فحسب؛ بل كانوا في أحيان كثيرة عوامل محفزة على هذا الاضطهاد».

196. Antonio Dominguez Ortiz, The Golden Age of Spain: 1516–1659, trans. James Casey (New York: Basic Books, 1971), 219.

197. See Armand Arriaza, "Adam's Noble Children: An Early Modern Theorist's Con-

cept of Human Nobility," Journal of the History of Ideas 55, no. 3 (July 1994): 385–404.

١٩٨. يقدم خوسيه أنطونيو مناقشة تفصيلية حول «أول ثورة حديثة» تقع في بداية القرن السادس عشر في قشتالة:

(J. Maravall, Las comunidades de Castilla: Una primera revolucíon moderna [Madrid: Revista de Occidente, 1963]).

١٩٩. نقلًا عن كامين في كتابه The Spanish Inquisition, 248 وانظر أيضًا:

Sicroff, Les controverses, 195, 203, 210ff., 290–97.

يوضح سيكروف في بداية كتابه أن الشكوك حول نقاء الدَّم أصابت الجميع تقريبًا، لا سيما النبلاء: «لا أحد يمكنه التأكُّد من عدم وجود «شائبة» يهودية، وهو شكٌّ ملحوظ خاصة بين النبلاء» (A. Sicroff, Les controverses, 40, 189).

٢٠٠. شبكة العلاقات المعقَّدة التي تربط اليهود بالملك وبالنبلاء موثقة بالتفصيل الشديد في كتاب نتنياهو «**الأصول**». ولقد اعتُبرت قوانين نقاء الدَّم لعام ١٤٤٩ نفسها هجومًا مباشرًا على طبقة النبلاء. فقد عارضها معارض قديم يقول: «من المعروف أن التحالفات القديمة والحديثة بالزواج شاعت بين النبلاء الإسبان. وهكذا ربطت طبقة النبلاء الإسبانية نفسها بأنساب كثيرة، وكان هذا هو الحال في العالم كله» (نقلًا عن Sicroff, Les controverses, 125). والمعروف جيدًا أن كل النبلاء الإسبان «تورطوا» في تحالفات بالزواج مع المتنصّرين. وإن «الكتب الخضر» الشهيرة توثق مرارًا هذه الحقيقة في الأغلب في محاولة لإثبات عبث أي شخص يدَّعي نقاء الدَّم (٢١٧-٢١٨). من الأمثلة الطريفة للصلة بين اليهود وطبقة النبلاء ما يظهر في رسالة «**الدفاع**» لدون ألونزو دي قرطاجنة، سالف الذكر، يوضح فيه المؤلف (الذي كان كما قلنا **يعارض** قوانين نقاء الدَّم) أن «كل اليهود لا يسعهم ادعاء مكانة نبيلة؛ لأنه ما من أمة كلها من النبلاء» (A. Sicroff, Les controverses, 50).

201. A. Sicroff, Les controverses, 101.

202. A. Sicroff, Les controverses, 106, 115, and 133;

من اللافت أن معارضة سيليسو استخدمت حجَّة على طبيعة النبالة تقول إن النبالة ليست «طبيعية»، بل ممنوحة من الله للأفراد: «النبالة الحق مغروسة في المسيحي الحق، سواء كان من الأغيار أو اليهود أو الزنوج»:

(Sicroff, Les controverses, 104). On Silíceo, see also Kamen, The Spanish Inquisition, 159ff., 236ff.; Netanyahu, The Origins, 1064ff., 1161ff.

الفصل الثاني: الدولة (دولة مصاصي الدماء)

1. Benedict de Spinoza, "Correspondence," in *On the Improvement of the Understanding. The Ethics. Correspondence*, trans. R. H. M. Elwes (New York: Dover Publications, 955), 291 (Letter XV [XXXII], dated November 20, 1665); *Spinoza Opere*, ed. Carl Gebhard (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924), vol. 4, 171–74.

كل الاقتباسات من هذا الكتاب. وأشكر تيريز فيلاروس أنها وجهتني إلى «دودة سبينوزا».

2. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), 281.

3. John Locke, "The Fundamental Political Constitution of Carolina" [1669], in *Political Essays*, ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 164;

في كتابه «**رسالتان**» يفصل لوك في موضوع حق الإنسان في «ميراث ملكية آخر بسبب قرابته، وكونه من دمه»

("First Treatise" in John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. Ian Shapiro [New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003], 63).

في محاضرة رائعة عن «ملكية الموتى» ناقشت ويندي براون مؤخرًا ليبرالية لوك والقول بأنه يقرُّ الملكية بالبنوة (التي يحدّد صراحة أن الدَّم محلها). يثير لوك مسألة الغازي العادل في «الرسالة الثانية»، فيقول إنه مطلق السلطة، السلطة على الحياة والموت. ولكنه يؤكد أن السلطة المطلقة لا يمكن أن **تقطع الدَّم**؛ لأن «سوء أفعال الأب وعنفه، يعرّض حياته وحدها للخطر، وإن أملاكه (خيراته) التي جعلتها الطبيعة حفظًا لهم من الهلاك، لأنها تريد الحفاظ على حياة كل البشر قدر الإمكان، تظل ملكًا لأبنائه» (٦٣). يعارض لوك قبل ذلك القول بأن «السلطة المطلقة تطهّر دم الناس» (١٣٩). ويؤكد كذلك أنها لا تمنح «حقًّا» في أملاكهم ولا استحقاقًا، ولا حقًّا في **أشياء** الموتى (١٨١). والملكية في هذا التصوُّر خاصة، لكنها ليست فردية تمامًا (يعلق روبرتو إسبوزيتو على الملكية عند لوك فيكتب عن «استمرار الملكية لزمن يتجاوز الحياة الشخصية إلى من يفترض أنها تحفظ حياتهم أيضًا ... ولا تستطيع إجراءات الحصانة المرتبطة بنموذج الملكية الحاكم الحفاظ على الحياة ...» [R. Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 69.)]

فإن الملكية تجري في الدَّم، وكذلك تبقى فيه.

4. Martin D. Yaffe, "Body and the Body Politic in Spinoza's *Theologico-Political Treatise*," in *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize*, ed. Paul J. Bagley (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 159–87.

5. See William Harvey, *The Works of William Harvey*, trans. Robert Willis (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989).

يفتتح إسبينوزا خطابه بإشارة إلى روبرت بويل وصلته بهارفي Harvey معروفة. انظر على سبيل المثال:

Robert G. Frank Jr., *Harvey and the Oxford Physiologists: Scientific Ideas and Social Interaction* [Berkeley: University of California Press, 1980)].

6. Spinoza, "Correspondence," 292.

7. *Dictionnaire de l'Académie françoise* ((1694)), quoted in Kristin Elizabeth Gager, *Blood Ties and Fictive Ties: Adoption and Family Life in Early Modern France* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), 17.

٨. في إسرائيل المعاصرة وغيرها من الأماكن ما يشهد على بقاء مفاهيم أن الدَّم مناط الانتماء إلى مجتمع أو طائفة: «فلا عجب ... إن وجدت قادة من القرائين الإسرائيليين يقولون بشرعية طائفتهم وعن المكانة الشخصية للقرائين المفردين، وذلك بالدعوة إلى استخدام 'تحاليل الدَّم'، 'لإثبات' نقائهم العرقي، وكأنهم يقولون: دمنا بقي نقيًا لآلاف السنين ... لم يداخلنا دم غريب ... لم نختلط بالأغيار *goyim* [gentiles]».

Ruth Tsoffar, *The Stains of Culture: An Ethno-Reading of Karaite Jewish Women* [Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 2006], 56).

ولعرض هادئ للعلاقة بين القومية والعنصرية والدَّم «والمجتمعات المتخيلة»، انظر:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), 141–54;

ولمناقشة أوسع، انظر:

Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, (London: Verso, 1992).

9. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), 331–32;

لا ينبغي تصور روزنزفيغ عنصريًا بالضرورة، ذلك أن الدَّم -بوصفه صورةً للمجتمع- سابق ولاحق على «الفكر العنصري»، وليس هذا مما يخفف القلق منه. لعلنا إذا بدأنا بمعادلة الدَّم بالتكاثر، كما سأطرح، وجدناه أكثر شيوعًا انظر:

Haggai Dagan, "The Motif of Blood and Procreation in Franz Rosenzweig," *AJS Review* 26, no. 2 [2002]: 241–49.

يقول مارك شل في عمله الأصيل إن «حدود 'الأمة' المسيحية لم تعُد أكثر من العِرق وسلسال النَّسَب، وقد استغلّ الإسبان صيغًا مختزلة منها لاكتساب معرفة تشبه معرفة مربي الأنواع الأصيلة، ومعرفة من يدخل في دائرة جرمانيا، ومن لا يدخل. صار الدَّم يعرف الأمة: صارت قرابة الدَّم الوطنية حرفية، واعتبرت قرابة الدَّم وصلة الدَّم نفسها أمرًا قابلًا للإثبات واليقين».

(M. Shell, *Children of the Earth: Literature, Politics, and Nationhood* [New York: Oxford University Press, 1993], 2),

لكن كما يثبت شل بعد ذلك، وأحاول أنا أن أفصل في الفصل السابق، وفي بقية الكتاب، فإن إسبانيا نفسها ليست استثناءً.

١٠. وقارن: «برغم أن الدَّم إذ يدور في الأوعية يبدو للعين كتلة متجانسة، فإنه يمر في أوعية صغيرة إلى حد أنه يفصل أجزاءه المرئية ويرى في المجهر، ولا يظهر سوى كريات تتحرك في الأوعية»:

John Hunter, *A treatise on the blood, inflammation, and gun-shot wounds, by the late John Hunter. To which is prefixed, A short account of the author's life, by his brother in-law, Everard Home*. London, 1794, p. 15.

[**رسالة في الدَّم والالتهاب وجروح الطلقات النارية** بقلم الراحل جون هنتر، وتسبقها ترجمة قصيرة لحياة المؤلف بقلم صهره إيفرارد هوم، بناءً على بيانات من:

English Short Title Catalogue. Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. Accessible at

http://galenet.galegroup.com.arugula.cc.columbia.edu:2048/servlet/ECCO.]

ويبلغ الأمر بهنتر حدّ ادعاء غير مسبوق، وهو أن الدَّم نفسه عضو حيّ، أي كيان متكامل.

١١. بالطبع لا أقصد أن الفواصل بين الجماعات تقوم على أساس الدَّم، بل أقصد أن هذه «الصورة» المنتشرة تحديدًا لها نطاق مفاهيمي وتاريخي خاص يجب إدراكه والتفكُّر فيه، ومن ثَمَّ تقييمه بمعطياته الخاصة، أي بوصفه كيانًا متكاملًا.

١٢. «الدم اليهودي» مثال مميز وغالبًا ما يقال (خطأً) إنه يعود إلى مفاهيم توراتية (وسيرد عنها المزيد لاحقًا). ومن الأمثلة الكثيرة عن الثقة غير المؤيدة تاريخيًّا التي تحكم مجال البحث ما يلي: «من المعروف تمامًا أن سفرَي عزرا ونحميا يتعلقان ضمن ما يتعلقان بالزيجات المختلطة ونقاء دم المجتمع اليهودي».

John Rogerson, "Structural Anthropology and the Old Testament," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33, no. 3 [[1970]: 497.

ويقصد بهذا أن نفهم أن تمييزات الدَّم وفكرة نقاء الدَّم ليست بالشيء الجديد.

١٣. يقول ويليام جيلدرز شارحًا: «يوصف الدَّم بأنه الشيء الذي يحيي اللحم»، ولهذا فإن التعبير اليهودي «بنفشو دامو» *benafsho damo* [بحياته، بدمه] في (سفر التكوين ٩:٤) لا

ينبغي أن يُترجم «بدم حياته»؛ لأنه يعني «أن نوعًا معينًا من الـدَّم هو المقصود». والمقصود أن الحياة والدم متساويان. ويؤكد جيلدرز أنهما شيء واحد: «الدَّم حقًا هو الحياة»، وليس رمزًا لها. ومهما كان تفسير هذه العبارة، فإنها تبيِّن أن الدَّم عنصر يساوي بين الناس، وليس مبدأ تمييز أو تفرقة:

W. K. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power* [Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2004], 17–18 [طقوس الدَّم في التوراة: المعنى والقوة].

وأتبع جيلدرز في عدم توجيه اهتمام كبير إلى الأهمية العامَّة لهذا التساوي وتوجيهه إلى دلالته كمثال يؤيد المفهوم غير التمييزي للدَّم.

١٤. كل المصطلحات الواردة هنا وتبدأ بكلمة «عائلة» يمكن كشف إشكالياتها (وقد حدث كثيرًا) تاريخيًا وغيره. ففي مناقشتي تقل أهمية تحديد الجماعة (وملامحها) عن أهمية مكان الـدَّم ووظيفته في وصفها أو تركيبها.

15. C. McCarthy, *Blood Meridian or the Evening Redness in the West* (New York: Vintage ,1985.

١٦. بدأت من قبل أبيِّن أن الدَّم يفهم فهمًا أفضل كعنصر، لكني أقصد شيئًا آخر بعبارة «الدَّم ليس مفهومًا» وهو أن الدَّم لم يخضع لبحث فلسفي أو نظري أو لتحليل شكلي، ولا نُسب بشكل مدروس إلى مجال أو حقل معيَّن، ولم يدرس أسباب عدم تقييده بحدود هذا المجال المعيَّن. وهكذا، يعمل الـدَّم اليوم على المستوى المرئي بوصفه شيئًا فسيولوجيًا طبيًا اقتصاديًا قابلًا للتسويق، ورغم أن له أهمية غير هذا، فإنه لم يظهر بوصفه فكرة مجرَّدة أو عامَّة يعتمد عليها الحكَّام وفقهاء القانون أو فلاسفة السياسة في ترسيخ أو تأسيس طريقة عملهم وتفكُّرهم المؤسسي في السيادة والتمثيل والعدل والديمقراطية (أو حتى حاولوا). بمعنى أن الـدَّم، بنظرة سطحية على الأمور، قد ينتمي أو لا ينتمي «أصلًا» إلى الطب وإلى الأنثروبولوجيا، لكن لا الفلسفة ولا السياسة ادعتا الانتساب إليهما ولاينبغي لهما نسبته إليهما.

17. Martin Luther, quoted in Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004), 142.

18. Denis Diderot, quoted in Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003), 109.

19. Alain Brossat, "Les dernières heures de la grande dramaturgie du sang?" in *Drôle d'époque* (Automne 2006): 29;

ويعلن فينغ تشي بنبرة أوضح أن «الأمة التي تتخلَّص من أثر الاستعمار لا ترتدُّ ردة عنيفة إلى أشكال تقليدية من المجتمع قائمة على روابط الدَّم والقرابة العمياء».

P. Cheah, *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation* (New York: Columbia University Press, 2003), 382.

20. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977.

المقطع الكامل في هذه الفقرة عن «الوعي» يقول ما يلي: «هذه اللانهائية البسيطة أو المفهوم المطلق يمكن تسميته جوهر الحياة البسيط، روح العالم، الدَّم العالمي الذي لا يرتبك حضوره الكامل وينقطع بأي اختلاف؛ بل هو نفسه كل الاختلافات وكبتها جميعًا، فهو ينبض داخل نفسه لكنه لا يتحرك، بل يتذبذب داخليًا، لكنه ساكن يتماهى مع نفسه؛ لأن الاختلاف إطناب وتكرار، أي هي اختلافات ليست باختلافات» (١٠٠).

٢١. وعلى سبيل المثال، لا يسجل الدَّم في كتابكونتين سكينر «**أصول الفكر السياسي الحديث**»

Quentin Skinner's *Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1 and 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

ولا في كتاب «**إعادة النظر في أصول الفكر السياسي الحديث**»

Rethinking the Foundations of Modern Political Thought, ed. Annabel Brett and James Tully with Holly Hamilton-Bleakley (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

٢٢. يكتب جان بيير بود Jean-Pierre Baud تاريخًا فريدًا ومختصرًا عن الطبيعة القانونية للدَّم، ويتتبعها حتى العهد القديم (ولا يذكر اليونان) عن طريق القانون الروماني ومفهوم **الشخص** («la plus remarquable création juridique de la civilisation romaine») «**الإبداع القانوني الأروع للحضارة الرومانية**»، وتقليد التبرع بالدَّم الذي يربط بين يسوع المسيح وبنوك الدَّم العسكرية والمدنية. ولا يعلق بود على عبارة «اللَّحم والدَّم»، ولا يتكلم عن القرابة أو «حق الدَّم». ولا يسعنا إلَّا التكهن هل كان بود سيعيد النظر في قوله: إن الدَّم، والجسد أيضًا، اختفيا من القانون (يشير بود إلى أن الشخص يحل محلَّ الدَّم) وأنه منذ نبذ ثأر الدَّم «لم يعد رجل القانون يهتمُّ كثيرًا بالدَّم» ("le juriste ne se préoccupait plus beaucoup du sang")، أو أن الحساسية تجاه قداسة شيء أقدم «لذلك رفض تسمية الدَّم» ("il refusa donc de nommer le sang"):

Jean-Pierre Baud, "La nature juridique du sang", *Terrain* 56 [Mars 2011]: 90–105 ;

وانظر تصويبًا محدودًا لبؤرة اهتمام العدل الجنائي:

Marie-Sylvie Dupont-Bouchat et Xavier Rousseaux, "Le prix du sang: Sang et justice du XIVe au XVIIIe siècle," in *Affaires de sang*, ed. Arlette Farge [Paris: Imago, 1988, 43- 72.

23. Spinoza, "Correspondence," 291.

٢٤. أنقل عن «الربح القذر» الذي كتبه نورمان براون:

Norman O. Brown's "Filthy Lucre," in Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytic Meaning of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1985), 234.

٢٥. كما ذكرت سابقًا أنني أعيد صياغة مقولة كارل شميت الشهيرة: «كلُّ المفاهيم النظرية الحديثة للدولة مفاهيمُ مُعلمنة ولاهوتية، ليست بسبب تطورها التاريخي فحسب -حيث تحولت من لاهوت إلى نظرية الدولة، وبهذا صار الرب القادر على كل شيء هو المشرع القادر على كل شيء- بل أيضًا بسبب بنيتها المنهجية التي يجب معرفتها لأيِّ درس سوسيولوجي لهذه المفاهيم».

Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab [Chicago: University of Chicago Press, 2005], 36.

26. Daniel Defoe, *The Compleat English Gentleman*, quoted in J. C. D. Clark, *English Society 1660–1832: Religion, Ideology and Politics During the Ancien Regime* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 229.

٢٧. أقتبس من عمل إليز لومير المهم عن العِرق في أمريكا؛ لأنه نموذجيٌّ في إيجازه ودقته وشموله، فيما يخص «بلاغة/ خطاب الدَّم».

E. Lemire, "*Miscegenation*"*: Making Race in America* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 36–37.

28. Gail Kern Paster, *The Body Embarrassed: Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), 69.

٢٩. أعمال الرسل ١٧: ٢٦، لا تستخدم اليونانية ولا اللاتينية كلمة دم، ولوصف استمرار العبارة، انظر:

Paul Goodman, *Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality* (Berkeley: University of California Press, 1998.

30. Anton-Hermann Chroust, "The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages," *The Review of Politics* 9, no. 4 (October 1947): 430;

وربما كان مارك شل هو أبعد مَن ذهب في استكشاف نتائج تساوي الدَّم في القرابة في المسيحية،أي «تداخل القرابة المسيحية وفكرة الأمة».

M. Shell, *Children of the Earth: Literature, Politics, and Nationhood* [Oxford: Oxford University Press, 1993, 60.

بينما يوسع أولي لينك استدلاله ليشمل التاريخ الهندو-أوروبي كله:

Uli Linke, *Blood and Nation: The European Aesthetics of Race* [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

31. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (Amherst, Mass.: Prometheus Books, 1989), 146;

لعل من المناسب التثنية على ما ذكرته جانيت كارستن من أن «بيانات إثنوغرافية من مناطق مختلفة في جنوب آسيا قد أنتجت صيغًا مختلفة من مفاهيم محلية عن فكرة الشخص، ومنها ما يجعل الجسد و'الروح'، أو الدّم والروح،ذات أصول مختلفة».

J. Carsten, *After Kinship* [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], 118.

٣٢. للمزيد عن «بقعة المتوحش» "savage slot"، انظر:

M.-R. Trouillot, "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness," in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. Richard G. Fox (Santa Fe, N.Mex.: School of American Research Press, 1991), 17–44; on the concept of "anthropotheism," see Stefanos Geroulanos, *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010); on enan, see Benzion Netanyahu, "Américo Castro and His View of the Origins of the *Pureza de Sangre*," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46/47 (1928-29/1978-79, part 2 (1979–1980): 397–457.

33. Aristotle, *The Politics*, trans. Benjamin Jowett (Mineola, NY: Dover Publications, 2000) 1252b, 27.

٣٤. ليست هذه المقدمة سوى حاشية سفلية على كتاب

Jacques Derrida, *Politics of Friendship,* trans. George Collins (New York: Verso, 1997).

35. Henry James Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection to the History of Early Society*, Introduction by J. H. Morgan (Charleston, N.C.: BiblioBazaar, 2008), 99;

وبالطبع، كما يقول كارونا مانتينا Karuna Mantena «قرابة الدّم خرافة»، (يقول مين «افتراض»)، لكنها تعد خرافة عالمية:

K. Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010], 79;

وانظر: Carol Pateman, *The Sexual Contract* [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998], 27);

كذلك يمكننا الإحالة إلى:

Ferdinand Tönnies as well (F. Tönnies, *Community and Civil Society*, trans. Jose Harris and Margaret Hollis [Cambridge: Cambridge University Press, 2001].

36. Donna J. Haraway , *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_Meets_ ncoMouse™: Feminism and Technoscience* (New York: Routledge, 1997), 265.

37. Alys Eve Weinbaum, *Wayward Reproductions: Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modern Thought* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2004), 5.

38. Peter Wade, ed., *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics* (New York: Berghahn Books, 2009), 1; and see Lemire, "*Miscegenation*."

39. Brackette F. Williams, "Classification Systems Revisited: Kinship, Caste, Race, and Nationality as the Flow of Blood and the Spread of Rights," in *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, ed. Sylvia Yanagisako and Carol Delaney (New York: Routledge, 1995), 201.

40. Enric Porqueres i Gené, "Kinship Language and the Dynamics of Race," in *Race, Ethnicity and Nation*, 127; here too, Marc Shell's *Children of the Earth* is a notable exception.

41. Porqueres i Gené, "Kinship Language," 127;

والاثنـان مترابطـان قطعًـا، تقر كريسـتين كلابـش زوبـرChristiane Klapisch-Zuberوتوثق كيـف يمثل الغرب القرابة والنَّسَـب مـن «الأدوات العقلية والنقوش الموجودة تحت تصرف الغرب المسيحي» -"les outils mentaux et graphiques dont l'Occident chrétien a disposé," لكنها تركز على صورة الشـجرة وليس سلسـال الدَّم.

Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté [Paris: Fayard, 2000], 14, 19) (C. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres*.

والاثنـان لا شـك مرتبطـان (97 ,28–26) لكـن يبـدو أن كلابـش زوبـر تـرى أن التمثيـلات (كالشـجرة هنا) كلها من صور القرابة (249-242).

42. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, (Paris: Minuit, 1969)

والمجلـد الأول هو الأقرب صلة بالقرابة.

43. Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population* ((Cours au Collège de France, 1977–1978) (Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004).

ويتفـق أن فوكـو يتحفـظ هنـاك في اسـتخدام كلمة المسـيحية، لكنه يتجاوز هذا سـريعًا، فهو يصـف بوضـوح «الديانة التي تزعم لنفسـها حق الحكـم اليومي للناس في حياتهـم الحقيقية اسـتنادًا إلى فكرة خلاصهم وعلى نطاق البشـرية كلها، أي الكنيسـة التي ليس لدينا في تاريخ المجتمعات مثلًا لها. فإن الديانة المسيحية بوصفها الكنيسة المسيحية، هذه السلطة الرعوية تحورت بلا شـكٍّ عبر خمسـة عشر قرنًا، ولا شـكَّ أنها أُزيحت وتبدَّلت وتحوَّرت وأُدمجت فـي صور مختلفـة، لكنها لم تُنبذ قطُّ في حقيقة الأمر» (١٥١-٥٢).

44. Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978), 148;

وقبـل هـذا في سـياق مختلـف، كتب فوكو عـن «تحـول دم الجريمة إلى جريمـة الاحتيال»، ولملخص الجدل حول التقسـيم إلى عصور (والدَّم)، انظر:

Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan [New York: Vintage, 1995], 77); for a summary of the debate over periodization (and blood), see Kathleen Biddick, "The Cut fGenealogy: Pedagogy in the Blood," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30, no. 3 (Fall 2000): 449–62.

45. Stoler, *Race and the Education of Desire*, 51.

٤٦. أكثر ما يهم جان بيير بود هو حالة الدَّم المعاصرة (شيء أو سلعة) والتبرع بالدَّم ونقل الدَّم، وهو يرى أن أهمية الدَّم في المسيحية (يكتب بود عن «القدسية الدموية») وهو موجود بشكلٍ كامل شامل في «سِر الهبة»، وهو تصور يسوغ بأنه أول متبرع بالدَّم (Baud, "La .naturejuridique," 95),

47. Jacques Rancière, *On the Shores of Politics*, trans. Liz Heron (London: Verso, 1995). 88.

48. Adriana Cavarero, *Stately Bodies: Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, trans. Robert de Lucca and Deanna Shemek (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002), 113.

49. Jonathan Gil Harris, *Sick Economies: Drama, Mercantilism, and Disease in Shakespeare's England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 167; Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), chap. 24, 174.

٥٠. للاطلاع على «توليفة المال والدَّم وبيع الأجساد» عند زوينغلي، انظر:

Valentin Groebner, *Liquid Assets, Dangerous Gifts: Presents and Politics at the End of the Middle Ages*, trans. Pamela E. Selwyn (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 105 and 149.

51. David Hume, "Of Pride and Humility of Animals," in *Treatise of Human Nature*, book II, section 12;

[عن الكِبر والتواضع في الحيوانات، في رسالة في الطبيعة الإنسانية] يقول ديفيد وارن سابين: «من الواضح أن تقسيم الأملاك بين كل الأبناء بصرف النظر عن الجنس، يرسم نموذج الملكية بطريقة موازية للطريقة التي رسم بها أصحاب اللاهوت نموذج تدفق الدَّم أو المادة»:

D. W. Sabean, "From Clan to Kindred: Kinship and the Circulation of Property in Premodern and Modern Europe," in *Heredity Produced: At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500–1870*, ed. Staffan Müller-Wille and Hans-Jörg Rheinberger ([Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007],42).

وعن العلاقة بين «قرابة الدم» والملكية في تاريخ الكنيسة والغرب القروسطي، انظر:

J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press), 1983.

52. Catherine Waldby and Robert Mitchell, *Tissue Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2006), 4;

يقولان إن «هبة الدَّم ترتبط تاريخيًا ببناء مواطنين عقلهم عقل مجتمعي وأمة صامدة متينة» (٩).

53. Foucault, *Discipline and Punish*, 216.

٥٤. وكما يقول بول كان: «التمييز بين المواطن وغير المواطن هو أصل عدم المساواة في الحياة السياسية. وعدم المساواة هذا يعرف جغرافيًا وسياسيًا. وتمثل المصادر المزدوجة في عدم المساواة السياسية تمثيلًا صريحًا في مصادر المواطنة المزدوجة عند الميلاد: أي بسلسال الدَّم والجغرافيا أو حق الدَّم وحق التراب ... وإن مجتمعاتنا السياسية، حتى المجتمعات الليبرالية قائمة بالأساس على «الدَّم والتراب»:

P. W. Kahn, *Putting Liberalism in its Place* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005], 44–45). On *jus sanguinis* in modern Europe, see Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, and see Peter Sahlins, *Unnaturally French: Foreign Citizens in the Old Regime and After* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2004;

انظر الحاشية التالية

55. Gianna Pomata, "Blood Ties and Semen Ties: Consanguinity and Agnation in Roman Law," in *Gender, Kinship, Power: A Comparative and Interdisciplinary History*, ed. Mary Jo Maynes et al. [New York and London: Routledge, 1996), 43–64; E. Champeaux, "*Jus Sanguinis*. Trois façons de calculer la parenté au Moyen Âge," *Revue historique de droit français et étranger* (1933) :241-90, Anne Lefebvre-Teillard, "Ius sanguinis: 'émergence d'un principe (Éléments d'histoire de la nationalité française)," *Revue critique de droit international privé* 82, no. 2 (1993): 223–50; Frank Roumy, "La naissance de la notion canonique de *consanguinitas* et sa réception dans le droit civil," in *L'hérédité entre oyen Âge et Époque moderne*, ed. Maaike van der Lugt and Charles de Miramon (Firenze: Sismel—Edizioni del Galluzzo / Micrologus Library, 2008), 41–66.

٥٦. من فضل القول إن صلات الدَّم دائمًا مختلقة كما تبين عادة التبني، انظر مثلًا:

Kristin Elizabeth Gager, *Blood Ties and Fictive Ties: Adoption and Family Life in*

Early Modern France (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), and see Zrinka Stahuljak, *Bloodless Genealogies of the French Middle Ages:* Translatio, *Kinship, and Metaphor* (Gainesville: University Press of Florida, 2005.

57. Claude Meillassoux, *Mythes et limites de l'anthropologie: Le sang et les mots* Lausanne: Editions Page Deux, 2001.

58. Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
وكما ذكرت سابقًا، يتجاهل غورسكي تمامًا سوابق كاثوليكية مقبولة.

59. de Lubac, Corpus Mysticum, 250; a narrative that follows a proximate periodization, with blood as a central element, can be found in Colette Beaune, *Naissance de la Nation rance* (Paris: Gallimard, 1985).

60. Quoted in Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond* (Philadelphia: University of Pennsylvania ress, (2007), 139.

61. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), 331;
التوكيد مضاف، وانظر:
Beaune, *Naissance de la nation France*, 216-25;
تشير بون إلى صيغة قديمة من قاعدة القطرة الواحدة؛ إذ تشير إلى الفكرة الجديدة في فرنسا القرن الرابع عشر (٢٢٢).

٦٢. يقرُّ كنتوروفيكس بوجود «جنس/ عِرق عززه المسيح منذ بدايات الدين المسيحي، وهو بيت ملكي مقدَّس بأعلى درجة منحه الله زيتًا سماويًا لمسح (دهان) ملوكه»، لكنه يرى أن «هذا النسل الملكي مُنح هبات معجزة لا يسع الكنيسة نفسها ادعاؤها» (٣٣٣). بمعنى أنه إذ يفكر في المسيحية، يقول إن «فكرة روح استثنائية النقاء» و«راقية ونبيلة» وممتزجة بدم الأمراء «ليست أرسطية ولا مشّائية؛ بل هي أقرب إلى استحضار المبدأ السحري الهرميسي المتعلق بخلق أرواح الملوك، لكن يشك في معرفة هذا المبدأ في ذلك الزمان» (٣٣٢).

٦٣. «كانت الأغلبية الساحقة من مسيحي القرون الوسطى يعيشون مرة واحدة على الأقل كل عام تجربة شخصية في أكل لحم البشر/ الرب. ففي ابتلاع شريحة مقدَّسة لا تمثل جسد المسيح بل هي جسد المسيح، يشارك المؤمن القروسطي في تناول اللحم البشري والمقدَّس، وكذلك يندمج في مجتمع آكلي لحم البشر، وهذا أمر محوري وجوهري في الكنيسة».
Merrall Llewelyn Price, *Consuming Passions: The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe* [New York: Routledge, 2003], 26); and see Beate Fricke, Jesus Wept! On the History of Anthropophagy in Christianity.

Res. Journal of Anthropology and Aesthetics 59/60, (2011): 192-205.

64. Esposito, Communitas,5-7 writing of the French Middle Ages, R. Howard Bloch explains that "property, like blood, flows downward in a straight line" (R. Howard Bloch, *Etymologies and Genealogies: A Literary Anthropology of the French Middle Ages* [Chicago: University of Chicago Press, 1983], 85).

65. William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, ed. Jay L. Hallo (Oxford: Oxford University Press, 1994), 4.1.111–112.

66. Randall Lesaffer, "Peace Treaties from Lodi to Westphalia," in *Peace Treaties and International Law in European History from the Late Middle Ages to World War One*, d. R. Lesaffer (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 29.

67. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), 145;

وانظر أيضًا رد شـل الضمني على أندرسـون عن سـؤال: «هل توجد قومية بلا عنصرية؟ في

Shell, *Children of the Earth*, 179ff.

سيكون سـؤالي مختلفًا، وهو: هل القومية بتصورها الأوروبي المسيحي تستطيع البقاء بلا دم؟

68. See Uday Mehta, "Kinship and Friendship: Two Conceptions of Political Action," unpublished paper; John Rogers, *The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996),

انظر مناقشـة نورمان براون Norman O. Brown للحرية والإخاء في:

Berkeley: University of California Press, 1966), as well as Shell, *Children of the Earth*.

ويستكشـف مايـكل روجيـن صلات (الدَّم) بيـن الليبراليـة والأبوية والنـزاع البدائي وإبادة/ إبعاد الهنود:

Michael Paul Rogin ,*Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian* [New York: Vintage, 1976]).

ويهتـمُّ بول كان بالجوانب غيـر الليبرالية في الدولة الليبرالية في:

Paul Kahn, *Sacred Violence: Torture, Terror, and Sovereignty* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.

69. Ian Shapiro, "Introduction: Reading Locke Today," in John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration,* edited and with an introduction by Ian Shapiro (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003), xii;

يذكر فيكتور نوفو أن «تصدير كتاب بويل *Memoirs for the Natural History of Humane Blood* (1684) موجَّه إلى لوك».

V. Nuovo, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment. Interpretations of Locke* [Dordrecht: Springer, 2010], 107, n. 9.

70. Locke, *Two Treatises*,67;

يتساءل لوك عن صلة كم الدَّم بمسألة الخلافة والميراث (٧٠). وربما يسعى أيضًا إلى كشف الصفة اللغوية للدَّم حين يسأل عن الميراث، ويقول: «هل يمكن لأخت بنصف دم أن تسبق ابنة أخ بدم كامل، أي أن تستحق نصيبًا أكبر» (٧٦).

71. James Q. Whitman, *The Origins of Reasonable Doubt: Theological Roots of the Criminal Trial* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008); Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality Among Men," in *The Discourses and Other Early Political Writings*, ed. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 118;

هاجم إدموند بيرك الجمعية التأسيسية الفرنسية لما تبديه من تبجيل شديد لروسو، فيقول: «لقد نقلوا دمه إلى عقولهم وإلى أخلاقهم».

72. Daniel J. Kevles, *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity* Berkeley: University of California Press, 1985.

73. Eric A. Feldman and Ronald Bayer, eds., *Blood Feuds: AIDS, Blood, and the Politics of Medical Disaster* (New York: Oxford University Press, 1998.

74. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Frank M. Turner (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003), 30.

75. Auden, "Vespers," quoted in Norman O. Brown, *Love's Body* (Berkeley: University of California Press, 1966), 27.

76. David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Chicago: University of Chicago Press, 1980; and see also Schneider's *A Critique of the Study of Kinship* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

٧٧. لأن الولايات المتحدة وجمهورية فرنسا تتميزان وحدهما في العالم الحديث بسبب أن ... مفهوم المواطنة قائم على محل الميلاد وليس على صلات 'الدَّم'، فإنني أصرّ على غير النموذجي وغير الاستثنائي:

Norman Ravitch, "Your People, My People; Your God, My God: French and American Troubles Over Citizenship," *The French Review* 70, no. 4 [March 1997]: 515.

لكن هذا قد ينطوي على مفارقة إذا تجاهلنا الدور الحاسم والوظيفة التي يؤديها الدَّم في القرابة أو الملكية في الدولة الحديثة عمومًا.

78. Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008);

يوجـد المزيد من الإحالات في متن النص.

٧٩. تكفي نظرة سريعة على بلاكستون لإدراك أن الإقطاع أيضًا مفهوم دموي آخر، حيث يؤدي الدَّم دورًا مركزيًّا في تحققه بتفاصيله، انظر:

"Rights of Things— Title by Descent," in Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, ed. Hardcastle Browne (St. Paul: West Publishing, 1897), e.g., 275, 279, 285.

80. Cited in Charles Leslie Wayper, *Political Thought* (New York: Philosophical Library, 1954), ix.

٨١. تستلهم هذه العبارة وما يليها عمل كلود ميلاسو

Claude Meillassoux, *Mythes et limites de l'anthropologie: Le sang et les mots* (Lausanne: Editions Page Deux, (2001).

وثمة مفارقة حاضرة في التمييز الصارم بين الكلمة والشيء، وهو تمييز تكريسي، رغم أنني لا أريد أن أدَّعي أنه من عندي. ومع هذا، فإنني أتحمل المسؤولية في سياق هذا الجدل بغرض إبراز، إن لم يكن حسم، عدد من المشكلات المرتبطة بالدَّم – وهو بالطبع ليس مجرد شيء، أو ليس بشيء واحد.

82. Raymond Williams, *Culture and Society. 1780–1950* (New York: Columbia University Press, 1983); Norbert Elias, *The Civilizing Process*, trans. Edmund Jephcott (Oxford: Blackwell, 1994.

83. Leo Marx, "Technology: The Emergence of a Hazardous Concept," *Social Research* 64, no. 3 (Fall 1997): 965–88.

84. Williams, *Culture and Society*, xvii.

أعارض تمييز مارلين ستراثيرن بين «الاختراع» و«الاكتشاف»، رغم أنها توضح أن الاثنين يتشاركان في بلاغة/ خطاب الجديد (M. Strathern, *Kinship, 34*).

٨٥. أستلهم هنا تيموثي ميشيل في استقصائه المتين المتكامل لفكرة «الفاعلية الإنسانية» في العلوم الإنسانية والاجتماعية في كتابه:

Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity (Berkeley: University of California Press, 2002).

٨٦. للاطلاع على مثال ذي صلة واضحة ضمن أمثلة كثيرة، انظر:

Janet Adelman, "Her Father's Blood: Race, Conversion, and Nation in *The Merchant of Venice*,"*Representations* 81 Winter 2003: 4-30.

87. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter (Cambridge, Mass.: arvard University Press, 1993.

88. Latour, *We Have Never Been Modern*, 7; بالترجمة تعديل بسيط

89. Funkenstein, *Theology*, esp. 277–89; as I indicated above, Funkenstein also discusses Spinoza in this context

90. Funkenstein, *Theology*, 298.

٩١. للاطلاع على انتشار خطاب العمل والإنتاج والفعل، انظر:

Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1972), esp. part III, chaps. 2 and 3; and see Werner Hamacher, "Afformative, Strike: Benjamin's 'Critique of Violence,'" trans. Dana Hollander, in *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, ed. Andrew Benjamin and Peter Osborne (London and New York: Routledge, 1994), 110–38; and see Avital Ronell, *Stupidity* (Urbana: University of Illinois Press, 2002.

٩٢. من بين أمثلة عديدة، انظر:

Jean-Paul Roux, *Le sang. Mythes, symboles et réalités* (Paris: Fayard, 1988); Piero Camporesi, *Juice of Life: The Symbolic and Magic Significance of Blood*, trans. Robert R. Barr (New York: Continuum, 1995); Douglas Starr, *Blood: An Epic History of Medicine and Commerce* (New York: Harper Collins, 2002); Uli Linke, *Blood and Nation: The European Aesthetics of Race* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999); Miri Rubin, *Corpus Christi.*

وللمزيد عن اليهود مباشرة، انظر:

Lawrence A. Hoffman, *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Charlotte Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000); Claudine Fabre-Vassas, *The Singular Beast: Jews, Christians, and the Pig*, trans. Carol Volk (New York: Columbia University Press, 1997); Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, trans. Barbara Harshav and Jonathan Chipman (Berkeley: University of California Press, 2006); Carolyn Walker Bynum, *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007; D. Biale, *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*(Berkeley: University of California Press, 2007.

٩٣. للاطـلاع على صياغـة قويـة ذات صلـة وثيقـة لعمـل حقيقة/ تأويـل التمييز داخـل الخطاب التاريخي، انظر:

Marc Nichanian, *The Historiographic Perversion*, trans. Gil Anidjar (New York: Columbia University Press, 2009);

ويقـدم مـارك شـل إعـادة صياغـة لحقيقة/ خرافة التمييـز في حالة الدَّم بشـكل بـارع موجز: «الـرأي الغربـي الشـائع هو أن القرابـة بالدَّم هي القرابة الأساسـية أو الحقيقيـة. وفي المعتاد يجمـع علماء الإنسـان وعلماء الاجتماع بين كل أنواع القرابـة المزعومة الأخرى (أو القرابة بالتبعية)، ثم يقسـمونها إلى فئات فرعية مثل المجازية والمختلقة والاصطناعية والطقسـية». يواصـل شـل فيقـول بوجـود «جـدل لم يُحسـم حول مـا إذا كانـت القرابـة مسـألة بيولوجية بالأساس ... أم اجتماعية».

M. Shell, *The End of Kinship: 'Measure for Measure,' Incest and the Ideal of Universal iblinghood* [Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1988], 4.

ينتقل شـل في موضعٍ آخر إلى مسـألة قابلية الإثبات، فيقول شـارحًا إن معيار القرابة يفترض أن القرابة الحرفية محلها الدَّم، **وربما تكون كذلك أو لا تكون**، وكذلك أن قرابة الدَّم يمكن التثبُّت منها يقينًا، ومن ثَمَّ فهي ليسـت خرافة، وليسـت هذه حقيقة الأمر:

M. Shell, *Children of the Earth*, 98.

ويظـل سـؤالي: ما الذي جعل الدَّم اسـمًا علـى البيولوجيا وصـورة لغير المختلـق؟ ما الذي يحفظه اسـمًا على قصة مختلقة متنشرة، كما نعلم الآن.

94. Latour, *We Have Never Been Modern*, 7.

95. Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*, edited with an introduction by Eleanor Burke Leacock (New York: International Publishers, 1972), 102–103;

وانظر كيـف تفتتـح فرانسـوا هيريتيـه، عالمـة الأنثروبولوجيـا التاريخيـة، دراسـتها المهمـة؛ إذ تقول إن «دراسـة القرابة هي دراسـة العلاقات التي تربط البشر بصلات أساسها قرابة الدَّم والارتباط».

F. Héritiér, *L'exercice de la parenté* [Paris: Seuil, 1981], 13.

96. David M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984), 53.

في موضع آخر، يلخص شـنايدر الرأي الشـائع: «القرابة هي صلة الدَّم، أي حقيقة التشـارك في مادة حيوية وراثية»،

D. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* [Chicago: University of Chicago Press, 1980], 107).

ترسم خارطة التمييز بين الحقيقة والفكرة على الطبيعة والثقافة، وتعيد إنتاج الفصل بين الدَّم واللغة التي عند لويس هنري مورغان (انظر حاشية ٩٩).

٩٧. للصياغة الكلاسيكية، انظر: Anderson, *Imagined Communities*.

98. Schneider, *A Critique*, 167.

٩٩. ربما يجدر بنا التوقف عند حقيقة مهمَّة، وهي أن إميل بنفنيست Emile Benveniste الذي مسح مفردات القرابة في مؤسسات هند-وأوروبية كثيرة، ولم تهتم قطُّ بالدَّم كمصطلح معجمي، وهو عنصر من المفردات يدخل في الدائرة المراد استكشافها أو تحليلها. وعلى مستوى الأهمية نفسه مارك شل، فعمله لا يقل صدارة، وهو كذلك يقبل مفهوم «القرابة العائلية»، بوصفه معطًى ولو أنه غير قابل للمعرفة على الإطلاق (Shell, *Children of the Earth*, vii and 5). وعلى نحو مماثل، مع الانتباه إلى تعقد تصنيفات القرابة وتوصيفاتها ونواحي قصورها، بمراعاة الاعتبارات اللغوية، يؤكد لويس هنري مورغان التمييز بين «الدَّم» واللغة ويعززه. ويعرّف «أنظمة قرابة الدَّم» بوصفها «قائمة على مجتمع دم». فقد انصرف اهتمامه إلى «تصنيف الأمم على أساس صلة الدَّم»، ولم يراجع قطُّ الأساس اللغوي أو الفسيولوجي لـ «قرابة الدَّم»:

(L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* [Lincoln: University of Nebraska Press, 1997 [1870], 8–10).

١٠٠. يقدم مارشال سالنز مقولة مماثلة تبرئ علماء الإنسان على نحو غريب («حين يستخدم علماء الأحياء الاجتماعية مصطلح 'قرابة'، ويقصدون بذلك صلات 'الدَّم'). ويطرح الميلاد بديلًا يجب إعادة النظر فيه («في الممارسة الثقافية يكون الميلاد [وليس الدَّم] هو الذي يمثل مجاز القرابة، وليست القرابة بوصفها التعبير عن الميلاد»).

(M. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* [Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976], 58).

101. Meillassoux, *Mythes et limites*, 49.

١٠٢. يدرك لاتور أن المشكلة أبعد عن هذا، فهي ذلك التمييز والتوزع بين الطبيعة والثقافة، البيولوجي والاجتماعي، هو ما ليس عالميًّا لأنهما بالحد الأدنى يتبعان تقسيمات وترسيمات مختلفة.

103. Daniel Boyarin, "The Bartered Word: Midrash and Symbolic Economy," in *Commentaries— Kommentare [Aporemata: Kritische Studien zur Philologiegeschichte]*, ed. Glenn W. Most (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 44,

تعليقًا على التلمود البابلي Tractate *Nidda* 30a، والمقطع وتوازياته الجالينوسية مذكورة أيضًا في كتاب

Joseph Needham, *A History of Embryology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 78.

104. Fonrobert, *Menstrual Purity*, 109.

١٠٥. وكما تصف إليزابيث بوفينيللي أثر عمل المحامين وعلماء الإنسان (وغيرهم) في سكّان أستراليا الأصليين «العلاقة الروحية والمادية بين السكّان الأصليين رجالًا ونساءً، وبين الأرض والموتى ومن لم يولدوا بعدُ، اختزلت في **المثال الأخير** في إعادة إنتاج الدَّم بين الجنسين، وهي تضيق رمزيًا وترسم حدودها بطوطم النَّسَب الأبوي».

(E. A. Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* [Durham, N.C.: Duke University Press, 2002], 209).

تتناول عالمة الأنثروبولوجيا مفاهيم القرابة (والمجالات المختلفة التي تغطيها حين «تترجم»)، فتقرّ بأن هذا هو ما نلخصه بكلمة الدَّم (٢٤٨). ومن ثَمَّ لنا أن نسأل من أو ما الذي يتكلم حين يكتب المؤرخ عن العصور الوسطى فيقول: «إذا تزوج رجل امرأةً ذات مكانة أعلى، أمكن ريّ نسله بدم الملوك والأمراء والكونتات. وهذا الحقن الدوري بالدم النبيل يجدد حياة نبل العائلة ويضمن تماسك الطبقة المهيمنة».

Arthur Goldhammer, in *A History of Private Life: Revelations of the Medieval World*, ed. Georges Duby [Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1988], 120).

١٠٦. أكرر مرارًا طوال هذا الكتاب أن علم الأعراق أو الأساس الطبي لترسيخ «السياسي البيولوجي» الذي يشخصه فوكو آخرون أحد آخر الظروف التي جعلت القوة البيولوجية ممكنة وحقيقية، انظر:

Jonathan Marks, "Blood Will Tell (Won't It?): A Century of Molecular Discourse in Anthropological Systematics," *American Journal of Physical Anthropology* 94 (1994): 59–79.

١٠٧. وحتى مؤرخ الأعراق الحاذق يخزل الدَّم في البيولوجيا على هذا النحو بدلًا من أن يرى البيولوجيا لحظة محدودة في علم دم/ هيماتولوجيا أرحب، انظر:

(Arlette Jouanna, *Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle* [Paris: Hachette, 1977], e.g., 42).

١٠٨. وكما يذكر إم. شرنك: «علم الدَّم هو المعارف العلمية التي عن الدَّم»، وهو تراث قوامه دراسة الدَّم، الدَّم بوصفه «حقيقة تجريبية»:

(M. Schrenk, "Blultkulte und Blutsymbolik," in *Einführung in die Geschichte der Hämatologie*, ed. K. G. v. Boroviczény et al. [Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 1974], 1).

لكنني أتعامل مع المصطلح بمعنى أوسع يشمل تاريخ علم الدَّم وكل شيء يشرح «تكوين وتطور» الدَّم كحقيقة، تجريبية وعلمية، وخلاف هذا، انظر:

Ludwig Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, trans. Fred Bradley and Thaddeus J. Trenn (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

وكتاب فليك لحظة حاسمة أخرى في تاريخ الدَّم، لا سيما «دم الزهري»، فهو يصف تزامن التعميم والتخصيص الذي يتوثق تحديده مفهوم الدَّم بوصفه من عمل «القوى الفكرية الاجتماعية» (٢٣)، ويمكننا من فهم علم الدَّم بوصفه النسيج الذي يتكلم عنه لاتور، فيما يخص التطور التاريخي للدم كأحد «الأفكار الأولية الملتبسة» التي يقول عنها فليك إنها «وجدت قبل توفر أية أدلة علمية بزمن طويل، وتعززت من طرق عدة في الفترة البينية حتى وجدت تعبيرًا حديثًا» (٢٤). وأشكر ماريو بياجيولي على تنبيهي إلى كتاب فليك.

١٠٩. يقول صامويل فيبر إن «تاريخ الكلمات ليس بسيطًا ولا واضحًا، بل «إنه دائمًا، أو يكاد، حامل أعراض، أي دلالة، وإن كان غالبًا على نحو خفيّ»:

(S. Weber, *Targets of Opportunity: On the* Militarization *of Thinking* [New York: Fordham University Press, 2005], vii).

إن كان «الدَّم» كلمة، ولو مجرَّد كلمة، فلا بدَّ أن نأخذ بنصيحة فيبر ونسأل عن صبغ التفكير بالدَّم أو عن دموية التفكير.

١١٠. تسعى رينيه برغلاند إلى توثيق موقع الأمريكيين الأصليين في المخيلة الأمريكية فيسأل: «لماذا على أمريكا أن تكتب نفسها، وكأنها مسكونة [بالأشباح]؟». وكما سيتضح، تتوفر أسباب كثيرة لاستعارة خط استجوابها الحاد وسحبه على الدَّم.

(R. L. Bergland, *The National Uncanny: Indian Ghosts and American Subjects* [Hanover, N.H.: University Press of New England, 2000], 4).

111. Susan E. Lederer, *Flesh and Blood: Organ Transplantation and Blood Transfusion in Twentieth-Century America* (Oxford: Oxford University Press, 2008), xiii; and see Orlando Patterson, *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries* (Washington, D.C.: Civitas, 1998) and Carolyn Marvin and David W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

١١٢. أنقل عن:

J. Kēhaulani Kauanui, *Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), 7, and see Sally Engle Merry, *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999);

وللاطلاع على عرض ممتاز وتحليل للقضية فيما يخص الأمريكيين الأصليين، انظر:

Circe Sturm, *Blood Politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma* (Berkeley: University of California Press, 2002), and see for a com-

parative approach, Ariella J. Gross, *What Blood Won't Tell: A History of Race on Trial in America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

يذكّرنا غروس بأن «حكومة الولايات المتحدة إذ تحاول فرض هيمنتها على شعب خاضع استحدثت فكرة كمّ الدَّم لفصل من كانوا يعدون عاجزين عن بيع أو نقل أرضهم عمّن لن ينالوا حماية قانونية، ثم أخذت فكرة الدَّم مسار حياة خاصًا بها يفصل شعبًا كان واحدًا بين أبيض وأسود ونقي ومختلط» (١٧٩).

١١٣. سأعود إلى «قاعدة القطرة الواحدة» بتفصيل أشد في هذا الفصل.

١١٤. رغم هذا يناقش جيه. كيهاولاني الطريقة النمطية التي يتبعها داف جيمس ديفيس في كتابه المبدع؛ إذ «يهمل تمامًا ذكر استخدام قوانين كمّ الدَّم لتعريف أهل هاواي(*Hawaiian Blood*, 21). أما سيروس ستورم فتهتم بالتاريخ المعقد للرقيق الأسود بين الأمريكيين الأصليين، لكنها لا تذكر قاعدة القطرة الواحدة إلا عرضًا».(*Blood Politics*, 70 and 105).

١١٥. يقول كولن كيد إن «عدم الأهمية المطلقة للعِرق والعنصر تظهر في العهد الجديد. فالإصحاح ١٧: ٢٦ من سفر أعمال الرسل يقدم إقرارًا واضحًا بوحدة الجنس البشري»:

(Colin Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World* [Cambridge: Cambridge University Press, 2006], 20);

يفصّل كيد في إمكانية إيجاد مواقف عنصرية عميقة في الالتزام بهذا الإصحاح (٣٨). وتوثق إليز لومير مركزية الدَّم واختلاط الدَّم في خطاب إلغاء الرقّ. وسواء كان معنى ذلك «حقن الدَّم جسديًا» أو أشكالًا أخرى من «الخلط»، فإن دور الدَّم وأهميته أمر يهمُّ الجميع.

(E. Lemire, "*Miscegenation*"*: Making Race in America* [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002], 129); and see also Kenneth N. Addison, *"We Hold These Truths to Be Self-Evident . . ." An InterdisciplinaryAnalysis of the Roots of Racism and Slavery in America* (Lanham, Md.: University Press of America, 2009), 274; Susan Gillman, *Blood Talk: American Race Melodrama and the Culture of the Occult* [Chicago: University of Chicago Press, 2003], 46).

116. Paul Goodman, *Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality* (Berkeley: University of California Press, 1998); Patterson, *Rituals of Blood.*

117. Susan Gillman, *Blood Talk: American Race Melodrama and the Culture of the Occult* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

118. Paul F. Campos, *Jurismania: The Madness of American Law* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

119. James Q. Whitman, *The Origins of Reasonable Doubt: Theological Roots of the Criminal Trial* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008), see, e.g., 126.

120. And see also William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, ed. Hardcastle Browne (St. Paul, Minn.: West Publishing, 1897), 195, 287;

يتوسع كولن ديان في موضوع «فساد الدَّم» وأهمية الدَّم فيما يتعلّق بالملكية والعبودية في:
The Law is a White Dog: How Legal Rituals Make and Unmake Persons (Princeton: Princeton University Press, 2011) 44–53.

١٢١. يستخدم كيلي ماكبرايد عبارة «إمبراطورية قرابة الدَّم» ليشير إلى ألوان العقاب المنصوص عليها في قوانين الولايات المتحدة وفي تاريخها:
(K. McBride, *Punishment and Political Order* [Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007], 81–102); Richard Slotkin, *Redemption Through Violence: The Mythology of the merican Frontier, 1600–1860* (Norman: University of Oklahoma Press, 1973); James Q. hitman, *Harsh Justice: Criminal Punishment and the Widening Divide Between America and Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Austin Sarat, ed., *The Killing State: Capital Punishment in Law, Politics, and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

122. Robert Cover, *Narrative, Violence, and the Law*, 102;
يضيف كوفر لاحقًا أن «بعض التأويلات مكتوبة بالدَّم وتجري بضمان الدَّم كجزء من القوة التي تعزز بقاءها» (١٤٦).

123. Eva Saks, "Representing Miscegenation Law," in *Interracialism: Black-White Intermarriage in American History, Literature, and Law*, ed. Werner Sollors (Oxford: Oxford niversity Press, 2000), 67–68.

124. Abraham Lincoln, "Address Before the Young Men's Lyceum" (1838), quoted in Russ Castronovo, *Fathering the Nation: American Genealogies of Slavery and Freedom* (Berkeley: University of California Press, 1995), 1;
دور كاسترو نوفو من أوجه عدَّة هو دور الوساطة الصامتة فيما يخص «لعنات الدَّم وبركاته» في أمريكا (٢٢٤–٢٥). وترى سوزان ميزروتشي أن لينكولن في ذلك الوقت كان يعدُّ «واجب السيطرة على حمام الدَّم الداخلي الذي يوصف على نطاق واسع بأنه 'تكفير وطني' كان بالتأكيد مثل تحقق نبوءة».
(S. L. Mizruchi, *The Science of Sacrifice: American Literature and Modern Social Theory* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998], 363);
وتوثق بيرسيللا والد تطورًا لاحقًا، وهو الوقائع التي أحاطت بخطاب الإلغاء، والمناظرة مع السيناتور ستيفن دوجلاس الذي استحضر بنفسه «نقاء الدَّم» بوصفه مثالًا أمريكيًا. تقول والد في تعليقها إن لنكولن «يستبدل 'بصلات الدَّم' سلكًا كهربائيًا تسري فيه معتقدات سياسية مشتركة».
(P. Wald, *Constituting Americans: Cultural Anxiety and Narrative Form*(Durham, N.C.: Duke University Press, 1995), 58–59.

125. Alys Eve Weinbaum, *Wayward Reproductions: Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modern Thought* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2004), 5.

126. Michael Paul Rogin, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian* (New York: Vintage, 1976), and see Russ Castronovo, *Fathering the Nation: American Genealogies of Slavery and Freedom* (Berkeley: University of California Press, 1995).

127. David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 91 and 111; and see Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997 [1866]); Gillian Feeley-Harnik, " 'Communities of Blood': The Natural History of Kinship in Nineteenth-Century America," *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 2 (April1999): 215–62; as well as Feeley-Harnik, "The Ethnography of Creation: Lewis Henry Morgan and the American Beaver," in *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, ed. Sarah Franklin and Susan McKinnon (Durham, N.C.: Duke University Press, 2001), 54–84; and see Kath Weston, "Kinship, Controversy, and the Sharing of Substance: The Race/Class Politics of Blood Transfusion" in the same volume, 147–74.

128. Keith Wailoo, *Drawing Blood: Technology and Disease Identity in Twentieth-Century America* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1997), 163; Jeanne Linden and Celso Bianco, *Blood-Safety and Surveillance* (New York and Basel: Marcel Dekker, 2001).

129. Wailoo, *Drawing Blood*, 6 and 85.

130. Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 80;

نشر لاتور كتابه هذا بالإنجليزية أولًا، وكان ناشره أمريكيًا، ثم تُرجم إلى الفرنسية بعد سنوات.

131. Ludwik Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, trans. Fred Bradley and Thaddeus J. Trenn (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

132. Melbourne Tapper, *In the Blood: Sickle Cell Anemia and the Politics of Race* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999).

133. Michael Sappol, *A Traffic of Dead Bodies: Anatomy and Embodied Social Identity in Nineteenth Century America* (Princeton, N.J.: Princeton University Press,

2002), and see Ruth Richardson, *Death, Dissection, and the Destitute* (London: Phoenix Press, 2001); see also Whitt, *Science, Colonialism* (see references there); Harriet A. Washington, *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present* (New York: Harlem Moon, 2006);

وانظر مشاركة كاسترونوفو في مناقشة القيد الصحي على الاستمناء وضرره على الدَّم:

(R. Castronovo, *Necro Citizenship: Death, Eroticism, and the Public Sphere in The Nineteenth-Century United States* [Durham, N.C.: Duke University Press, 2001], 266, n. 18).

134. Quoted in Alexandra Minna Stern, *Eugenic Nation: Faults and Frontiers of Better Breeding in Modern America* (Berkeley: University of California Press, 2005), 84.

135. Peggy Pascoe, *What Comes Naturally: Miscegenation Law and the Making of Race in America* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 138.

136. Wailoo, *Drawing Blood*, 196 and 190.

137. Lederer, *Flesh and Blood*, xii.

138. Paul A. Kramer, *The Blood of Government: Race, Empire, the United States, and the Philippines* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).

139. Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays* (New York: Vintage, 2008), 3–4.

140. Tocqueville, *Democracy in America*, see 887 note c.

141. Tocqueville, travel note from January 3, 1832, in *Democracy*, 547 note a, and see 573 and 581; In the 1830s,

في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كان شارل بومونت مسافرًا مع توكفيل وتساءل عن ترتيبات الجلوس في المسارح الأمريكية، وقد أُعلِم -كما يقول- «أن كرامة الدَّم الأبيض تقتضي هذه التمييزات». نقلًا عن: Morone, *Hellfire Nation*, 119.

142. *Democracy*, 497; (التوكيد مضاف)

يقول أحد المعلقين إن «إشارات توكفيل إلى الحواجز بين المتحضرين وغير المتحضرين تقوم على لون البشرة والدَّم، أي البياض والحمرة، وإن لم تكن الحمرة لونًا يميل إلى الداكن ظاهرًا للعين، وعليه فهو مختلف داخليًّا ومنفصل».

(Harvey Mitchell, *America After Tocqueville: Democracy Against Difference* [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], 80).

143. Drew Gilpin Faust, *This Republic of Suffering: Death and the American Civil War* (New York: Alfred A. Knopf, 2008), 3.

144. Kern Paster, *The Body Embarrassed*, 66.

145. John Adams, "On the British Constitution," quoted in Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, 68;

أقصد هنا تقديم ملخص ولو كان مختزلًا لدراسة كاثرين هولاند عن الجسد في المخيلة السياسية الأمريكية، وفي الوقت نفسه مراجعة مسألة تمييز المجازي.

(C. A. Holland, *The Body Politic: Foundings, Citizenship, and Difference in the American Political Imagination* [New York: Routledge, 2001]).

146. I. Bernard Cohen, "Harrington and Harvey: A Theory of the State Based on the New Physiology," *Journal of the History of Ideas* 55, no. 2 (April 1994): 197–98.

147. *The Federalist*, November 30, 1787, in Hamilton, Madison, and Jay, *The Federalist with Letters of* "*Brutus*," ed. Terrence Ball (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 63.

148. Thomas Paine, *The Complete Writings*, ed. Philip S. Foner (New York: Citadel Press, 1945), vol. 2, 15 and 464.

149. Paine, *Complete Writings*, vol. 1, 400, and see vol. 2, 200 and 387n21.

150. John Quincy Adams, quoted in Rogin, *Fathers and Children*, 105.

151. Bartlett, *Wrong on Race*, 125.

152. "President Barack Obama's Inaugural Address," January 20, 2009. Accessible at www.whitehouse.gov/blog/inaugural-address/.

١٥٣. يستشهد درو غيلبن فاوست بهذه العبارة من خطاب جندي جنوبي انفصالي سنة ١٨٦٤م يرى أن الفرصة سنحت له ولرفاق السلاح لمواجهة «بعض الأمريكيين الشماليين الزرق البغيضين»، لكي «يأخذ المزيد مما تأخذه قلوبكم، ومما شربت منه من قبل».

(D. G. Faust, *This Republic of Suffering*, 36).

154. Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*(Durham, N.C.: Duke University Press, 2005); John T. Irwin, *American Hieroglyphics: The Symbol of the Egyptian Hieroglyphics in the American Renaissance* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1980); John T. Coleman, *Vicious: Wolves and Men in America* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004); Cesare Casarino, *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); Carl Schmitt, *Nomos of the Earth*; Gerald Horne, *The White Pacific: U.S. Imperialism and Black*

Slavery in the South Seas After the Civil War (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007); Anders Stephanson, *Manifest Destiny: American Expansionism and the Empire of Right* (New York: Hill and Wang, 1995); Richard Drinnon, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building* (Norman: University of Oklahoma Press, 1997); Susan L. Mizruchi, *The Science of Sacrifice: American Literature and Modern Social Theory*(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998); Michael H. Hunt, *The American Ascendency: How the United States Gained and Wielded Global Dominance* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007).

155. Bloch, *Visionary Republic*, 87.

156. Kath Weston, "Kinship, Controversy, and the Sharing of Substance," 147;
وقارن هذا بتوكيد بنديكت أن «أحلام العنصرية تنبع أصلًا من أيديولوجيات الطبقة وليست الأمة، وفوق هذا كله ادعاءات القدسية/ الألوهية بين الحكّام، وادعاء الدّم «الأزرق» أو «الأبيض» و«التوالد» بين الطبقات الأرستقراطية.
(B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [London: Verso, 1991], 149).

157. Kidd, *Forging of the Races*, 233.

158. Kidd, *Forging of the Races*, 50ff.; Jean Gaulmier, "Poison dans les veines. Note sur le thème du sang chez Gobineau," *Romantisme* 11, no. 31 (1981): 197–208; and see Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008).

159. Ruth H. Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 43; Rebecca M. Herzig, *Suffering for Science: Reason and Sacrifice in Modern America* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2005); Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (New York: The New Press, 1997); Catherine Waldby and Robert Mitchell, *Tissue Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2006); Kieran Healy, *Last Best Gifts*.

160. Titmuss, *The Gift Relationship*, 219.

161. Michael Davidson, "Strange Blood: Hemophobia and the Unexplored Boundaries of Queer Nation," in *Beyond the Binary: Reconstructing Cultural Identity in a*

Multicultural Context, ed. Timothy B. Powell (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1999), 39–60;

وانظر Wailoo, *Drawing Blood* لتركيز خاص على علم الدَّم.

162. Henry A. Giroux, “Zombie Politics and Other Late Modern Monstrosities in the Age of Disposability.” Accessible at www.truth-out.org/111709Giroux.

وأشكر تانيا إرزن لأنها أحالتني إلى هذا المقال. وانظر:

David McNally, *Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism* (Leiden: Brill, 2011).

163. Seth-Grahame Smith, *Abraham Lincoln: Vampire Hunter* (New York: Grand Central Publishing, 2010),

وهو الآن فيلم ضخم سابق في الأحداث على سلسلة الكريستولوجي للمخرج ستيفن سبيلبيرغ. وانظر كذلك:

Steven Shaviro, *The Cinematic Body* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), esp. chap. 2; Rob Latham, *Consuming Youth: Vampires, Cyborgs, and the Culture of Consumption* (Chicago: University of Chicago Press, 2002); Laurence A. Rickels, *The Vampire Lectures* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

164. Henry David Thoreau, *Walden and Other Writings* (New York: The Modern Library, 2000), 385;

سيعيد ثورو صياغة هذه الجملة لاحقًا أو سيصوبها، ويؤكد أن «الصداقة لا تتَّسم بالعطف كما يتصور، فليس فيها كثير من الدَّم البشري» (٤٠٠).

١٦٥. عبَّر دعاة مبدأ «القدر الواضح» بلغتهم عن جوعٍ لا يمكن إشباعه كل الإشباع إلَّا بالحرب. فقد كانت رغباتهم شديدة محسوسة إلى درجة أن شاننغ -وفق رواية أحد أفراد عائلة سيدجويك (بمدينة ستوكبريدج بولاية ماساتشوستس)- شعر قبيل موته أنه من واجبه أن يقول بإلحاح: «لا ينبغي أن نجعل هؤلاء الناس يستسيغون طعم الدَّم».

(Alan Heimert, “MobyDick and American Political Symbolism,” *American Quarterly* 15, no. 4 [Winter 1963]: 507).

وكما يقول بنجامين شارحًا، ليست الحرب دموية بطبعها. وليس في الحرب شيء طبيعيّ. ولننظر في مثال ضمن أمثلة كثيرة، وهو أن «رجل الدين الشمالي وعالم اللاهوت هوراس بوشنل احتفى بانتصار الشمال»، وشبَّه الحرب بالنزيف، فقال إن النزيف كان لازمًا لأغراض الرب التوسعية والباهظة الثمن التي يريدها لأمريكا، وفي هذا الدَّم تماسك وحدتنا وبقاؤها إلى الأبد محروسة، وربما كان ذلك هو السبب في أنه قال قبلها إن التاريخ مثل المسيحية «يجب أن يتغذى على الدَّم».

(D. F. Gilpin, *This Republic of Suffering*, 189–90).

166. Cormac McCarthy, *Blood Meridian Or the Evening Redness in the West* (New York: Vintage, 1992).

167. Mark C. Taylor, *Mystic Bones* (Chicago: University of Chicago Press, 2007),
وانظر اقتراح جان كليت مارتن إجراء «تشـريح للعصور الوسـطى» باسـتخدام «العظامات»، التـي يعدها كتابًا يسترشـد في المقام الأول مع وجـود المفارقة بالاهتمام بـ «النزيف» (J.-C. Martin, *Ossuaires: Anatomie du Moyen Âge roman* [Paris: Payot, 1995]).

168. Mark C. Taylor, *Field Notes from Elsewhere: Reflections on Dying and Living* (New York: Columbia University Press, 2009), 51–54.

169. Mark C. Taylor, *Confidence Games: Money and Markets in a World Without Redemption* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 67;
سـأناقش هذا مرة أخرى في الفصل التالي.

170. Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1997), 133, 130.

171. Lederer, *Flesh and Blood*, xii; and see Waldby and Mitchell, *Tissue Economies*, 36.

172. Jonathan Gil Harris, *Sick Economies: Drama, Mercantilism, and Disease in Shakespeare's England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). I attend to some of the links between blood and money in chap. 3.

173. Alan Hyde, *Bodies of Law* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), 60.

174. Avital Ronell, *Finitude's Score*.

175. Matthew D. Lassiter and Joseph Crespino, eds., *The Myth of Southern Exceptionalism* (Oxford: Oxford University Press, 2010),
يركّز هـذا الكتاب علـى الجنوب الأمريكـي، وللاطلاع علـى معالجة مطولـة جغرافية وغير ذلك، انظر:

María deGuzmán, *Spain's Long Shadow: The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005) and *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, ed. Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, and Maureen Quilligan (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

176. Anne Norton, *Bloodrites of the Post-Structuralists: Words, Flesh, and Revolution*

(New York: Routledge, 2002); and see Biale, *Blood and Belief*; Hart, *Jewish Blood.*

177. Caroline Walker Bynum, "The Blood of Christ in the Later Middle Ages," *Church History*71, no. 4 (December 2002): 686; and see David Aers, "New Historicism and the Eucharist," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, no. 2 (Spring 2003): 241–59.

178. Keith Wailoo, *Drawing Blood*, 187 and 171.

179. Benny Hinn, *The Blood: Its Power from Genesis to Jesus to You* (Orlando, Fla.: Creation House, 1993); Billye Brym, *The Blood and the Glory* (Tulsa, Okla.: Harrison House, 1995); Brian Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2006).

180. Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

181. James A. Morone, *Hellfire Nation: The Politics of Sin in American History* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001), 12.

182. Francis Jennings, *The Creation of America: Through Revolution to Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 289.

183. See Melissa L. Meyer, *Thicker than Water: The Origins of Blood as Symbol and Ritual* (New York: Routledge, 2005).

184. On the "symbolics of blood" and the "analytics of sexuality," see Foucault, *The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978), 148 وما بعدها.

١٨٥. يقول غايل روبن إن النزوع الجنسي في المجتمعات الغربية الحديثة «مثقل بالدلالة»، وأرى أن هذا ينطبق على الدَّم قبل النزوع الجنسي وبعده.

(Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," in *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. Carole S. Vance, [London: Routledge, 1984], 279).

وهذا أحد أسباب عدم توغلي في مسألة الصلات بين الدَّم والجنس -وهذه طبقة أخرى من طبقات البداهة- التي تسود مجتمعنا البصري والتلفازي، ويحتلُّ فيه مصاصو الدماء مكانة مركزية متميزة.

١٨٦. لمثال حديث على خطاب الاستثناء هذا، الذي يشمل (وليس مقصورًا على) ألمانيا النازية وجنوب أفريقيا الفصل العنصري والولايات المتحدة بسياسة الفصل، انظر دراسة فاي بوثنام الرائعة باستثناء هذا التحفظ:

Fay Botham's otherwise compelling study, *Almighty God Created the Races: Christianity, Interracial Marriage, and American Law* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009), 51;

ولطرح أوسع نطاقًا ودلالة لهذه الشبكة، انظر:

Guillaume Aubert, " 'The Blood of France': Race and Purity of Blood in the French Atlantic World," *The William and Mary Quarterly* 61, no. 3 (July 2004): 439–78.

١٨٧. استعرت عبارة «دولة مصاصي الدماء» من

Jonathan H. Frimpong-Ansah, *The Vampire State in Africa: The Political Economy of Decline in Ghana* (Trenton, N.J.: Africa World Press, 1992), and see Tomislav Longinovic, *Vampires Like Us: Writing Down 'The Serbs'* (Belgrade: Belgrade Circle, 2005), Dragan Kujundzic, "vEmpire, Glocalization, and the Melancholia of the Sovereign," *The Comparatist* 29 (May 2005): 82–100.

وللمزيد عن الدولة من هذا المنظور الخاص، انظر:

Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), Austin Sarat, ed., *The Killing State: Capital Punishment in Law, Politics, and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1999); David Theo Goldberg, *The Racial State* (Oxford: Blackwell, 2002); Mark Neocleous, *Imagining the State* (Maidenhead, U.K.: Open University Press, 2003); Suzanne Mettler evokes the interesting figure of "the submerged state" (S. Mettler, "Reconstituting the Submerged State: The Challenges of Social Policy Reform in the Obama Era," *Perspectives on Politics* 8, no. 3 [September 2010]: 803–824).

188. Hofstadter, *Paranoid Style*, 7.
189. Hofstadter, *Paranoid Style,* 6.
190. Mitchell, *America After Tocqueville*, 193, n. 13.
191. See Daniel J. Sharfstein, "Crossing the Color Line: Racial Migration and the One-Drop Rule, 1600–1860," *Vanderbilt University Law School Public Law and Legal Theory, Working Paper Number 08-30* (accessible at ssrn.com/abstract=1124999), 592–656,

وهو الأقرب نظرًا، لكنني لا أجد مكافئًا وضعه فقيه قانوني أو مؤرخ محترف يداني كتاب:

Paul Spruhan's "A Legal History of Blood Quantum in Federal Indian Law to 1935" (*South Dakota Law Review* 51 [2006]: 1–50);

ولنذكر أن بعض الدراسات الأخرى ذات الصلة لا تشمل أيّ وصف للقاعدة. وعلى سبيل المثال، فإن كتاب:

A. Leon Higginbotham Jr., *In the Matter of Color: Race and the American Legal Process* (Oxford: Oxford University Press, 1978),

لا يذكر صراحةً «قاعدة القطرة الواحدة». ويشير طرح سكوت مالكومسون إلى موقف «فرِّق تَسُد»، انظر مثلًا:

(S. Malcomson, *One Drop of Blood: The American Misadventure of Race* [New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000], 356).

ولسكوت مالكومسون توجُّه غريب نحو مبدأ المساواة، في طرح علاقات العِرق في أمريكا، وهو يشير بوضوحٍ إلى القاعدة في عنوانه، لكنه لا يشير إليها صراحةً إلّا في آخر الكتاب.

192. Ariella Gross, *What Blood Won't Tell*, 297.

193. Sharfstein, "Crossing the Color Line," 595–96;

تتبع أريلا غروس بدقّة وشمول بعض استخدامات الدَّم القديمة، وتصف «تاريخ الدَّم» الحديث نسبيًّا بأنه عامل لتحديد المواطنة وارتباطه بالسياسات التي دمرت قاعدة الأراضي التي لدى الشعوب الأصلية.

(Gross, *What Blood Won't Tell*, 210)

194. Sharfstein, "Crossing the Color Line," 596.

195. George M. Fredrikson, *Racism: A Short History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), 124.

196. F. J. Davis, *Who Is Black? One Nation's Definition* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001), 5.

197. Sturm, *Blood Politics*, 78;

يذكر ستورم أيضًا أنه إلى يومنا هذا، تستخدم الحكومة الفيدرالية كمّ الدَّم من خلال مكتب الشؤون الهندية كمجاز وكمقياس للهوية 'الهندية' لإدارة تسجيلات القوائم القبلية وتحديد أهلية الحصول على الخدمات الاجتماعية (2). وانظر أيضًا:

Pauline Turner Strong and Barrik Van Winkle, " 'Indian Blood': Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity," *Cultural Anthropology* 11, no. 4, Resisting Identities (November 1996): 547–76.

١٩٨. فيما يلي ملخص موجز ودقيق للاختلاف بين الدماء: «برغم أن من يظهر عليه شيء من 'الدَّم الأسود' مهما قلَّ يدخل قسرًا (شاؤوا أم أبوا) في فئة 'الأمريكي الأفريقي'، فإن الهنود الأمريكيين المُحدَثين يفرض عليهم تقديم أدلّة قوية على أن بهم قدرًا كبيرًا من 'الدَّم الهندي' ليسمح لهم بالدخول في الفئة العرقية المناسبة. وتختلف التعريفات العرقية

السائدة التي تُطبق على الهنود عن التي تطبق على السود. وكما يقول أستاذ دراسات الأمريكيين الأصليين جاك فوربس، فإن الأمريكيين المُحدَثين 'دائمًا' يجدون «السود» (وإن لم يكن مظهرهم أفريقيًا) ... ودائمًا يتوهون عن 'الهنود'».

Eva Marie Garroutte, "The Racial Formation of American Indians: Negotiating Legitimate Identities Within Tribal and Federal Law," *American Indian Quarterly* 25, no. 2 [Spring 2001], 231).

وقد ترتب على هذا بالطبع كل الآثار المتوقعة وغير المتوقعة لموقف 'فرّق تسد'، انظر مثلًا:

Ariella Gross, *What Blood Won't Tell*, 128, 141ff.; and see Rogin, *Fathers and Children*, 125).

ومن ناحية أخرى، ربما تنشأ «مشكلات» فريدة، أي هويات جمعية لا تنتمي لأيٍّ من التقسيمات القائمة. وهذا حال هنود اللومبي:

(Karen I. Blu, *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People* [Lincoln: University of Nebraska Press, 1980]).

١٩٩. يقول تشادويك آلين Chadwick Allen: «'يعزز كمّ الدّم' 'النقاء العِرقي' ويجعله مثال الهوية الهندية الأمريكية الأصيلة»:

(C. Allen, "Blood (and) Memory," *American Literature* 71, no. 1 [March 1999]: 96).

وأنا أدّعي أن قاعدة القطرة الواحدة تعمل بطريقة مماثلة، وإن تميزت، فيما يخص الأمريكيين الأفارقة، والبيض أيضًا.

200. Frank W Sweet, *Legal History of the Color Line: The Rise and Triumph of the One-Drop Rule* (Palm Coast, Fla.: Backintyme, 2005), 171;

هذا الكتاب المكثف الآسر هو أقرب ما لدينا إلى تاريخ شامل لقاعدة القطرة الواحدة في التاريخ الأمريكي. وعن فيرجينيا انظر:

A. Leon Higginbotham Jr. and Barbara K. Kopytoff, "Racial Purity and Interracial Sex in the Law of Colonial and Antebellum Virginia," *Georgia Law Journal* 77 (1988–1989): 1967–2030; and see Paul Finkelman, "The Crime of Color," *Tulane Law Review* 67 (1992–1993): 2063–2112;

وللمزيد عن «الاختلاق القانوني للعِرق» في الولايات المتحدة، انظر:

Ian Haney-López, *White By Law: The Legal Construction of Race*, Revised and updated edition (New York: New York University Press, 2006), and Ariella Gross, *What Blood Won't Tell*; Gross also mentions the 1705 Virginia law (114).

201. Pascoe, *What Comes Naturally*, 7;

يبدو أن باسكو تتفق اتفاقًا كاملًا مع فرانك سويت رغم أنها لا تذكره، وقارن هذا بالتالي: «إن هذه التعريفات الحديثة للهوية القائمة على كمّ الدَّم لتعكس نظريات القرنين التاسع عشر والعشرين عن العِرق التي أدخلها الأوروبيون الأمريكيون في ثقافات السكَّان الأصليين. وهي نظريات تعُدُّ الدَّم حرفيًّا أداة نقل السمات الثقافية».

(Garroutte, "The Racial Formation of American Indians," 225).

202. Virginia R. Domínguez, *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1986), 89.

٢٠٣. والحقُّ أن هذا قد يعتمد على المقصود بـ «الدَّم». يذكرنا جويس إي. شابلن بالحد الأدنى أنه «إذا كان العِرق في العصور الحديثة يعني مجموعة محدَّدة من السمات الجسدية يفترض أنها تخصُّ جماعات وطنية أو عرقية وتنتقل بالتناسل، فلم يكن هذا افتراضًا متماسكًا في أوائل العصر الحديث».

J. E. Chaplin, "Natural Philosophy and an Early Racial Idiom in North America: Comparing English and Indian Bodies," in *The William and Mary Quarterly*, third series, 54, no. 1 [January 1997]: 230).

لعرض ذي صلة لمدى ضيق واستمرار الفكر العرقي، انظر:

Walter Benn Michaels, "The No-Drop Rule," *Critical Inquiry* 20, no. 4 (Summer 1994): 758–69;

وتوجد مجموعة أخرى من التأملات المتروية في هذه القضية في:

The German Invention of Race, ed. Sara Eigen and Mark Larrimore (Albany: State University of New York Press, 2006).

204. Addison, *We Hold These Truths*, 188.

205. Kidd, *Forging of Races*, 8;

يقول فيليستي نوسباوم: «هذه الأنواع من التدريج في لون البشرة في عالم القرن الثامن عشر الأكبر تعقّد وتغيّر شكل الفئات المألوفة لدى دارسي منطقة الكاريبي الكبرى -التي تشمل التصنيف الدقيق الذي قام به سان ميري لدرجات الأسلاف السود بناءً على نسب 'الدَّم' التي انتقلت عبر سبعة أجيال- وتتجاوز التصنيفات الفئوية التي تزداد صرامةً في الأنثروبولوجيا القديمة بغرض عمل أطلس عرقي دقيق».

The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory, ed. Daniel Carey and Lynn Festa [Oxford: Oxford University Press, 2009], 144).

206. Ignatiev, *How the Irish Became White*, 97.

٢٠٧. لدى علم الأعراق بالطبع الكثير عن الدَّم مثل الطب -إلى الحد الذي يتخذ عنده كلٌّ منهما مساره- لكن يبدو أن الدَّم الذي لم يكن قطُّ هدف الخطاب الطبي **الحصري**، قد

سلك سبلًا متعدِّدة شبه مستقلة للدخول في الخطاب العلمي الناشئ وتطبيقاته. فقد ضاعف القانون وعلم الإنسان وعلم تصنيف الأمراض وفراسة الدماغ من أهمية الدَّم المعروفة، وفصلت في الفكرة القديمة التي تقول بوجود اختلاف بين الدماء، لكنها لم تتحوَّل -لمدة طويلة- إلى علم دم منفصل (نتذكّر أن اختبارات الدَّم نشأت في نهاية القرن التاسع عشر). وهكذا فإن حضور الدَّم الدائم، أو حكمه الصامت، لم يتحوَّل إلى موضوع مستقل، كما تبيِّن الوثائق التي جمعها هاموند وهيرتزوج:

(*The Nature of Difference: Sciences of Race in the United States from Jefferson to Genomics*, ed. Evelynn M. Hammonds and Rebecca M. Herzig [Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008]).

ولنظرة أحدث على الطب والدَّم، وبعد علم الأعراق، انظر:

Melbourne Tapper, *In the Blood: Sickle Cell Anemia and the Politics of Race* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999).

208. Winthrop D. Jordan, *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550–1812* (Baltimore, Md.: Penguin Books, 1969), 165ff.

209. Herodotus, *Histories* 8.144, on which see Rosalind Thomas, "Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus," in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, ed. Irad Malkin (Cambridge, Mass.: Center for Hellenic Studies / Harvard University Press, 2001), 213–33;

أسعى إلى تقديم تأويل مختلف لـ «الدَّم الإغريقي» في الفصل الرابع.

210. Ivan Hannaford, *Race: The History of an Idea in the West* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1996), 10.

211. Américo Castro, as summarized by Hannaford, *Race*, 149.

212. Robert J. C. Young, *The Idea of English Ethnicity* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 50;

تُفصل مقولة حداثة مسألة العِرق ومفاهيم الهجين تفصيلًا كاملًا في كتاب ينغ:

Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race* (London: Routledge, 1995).

٢١٣. تُفصل الصلات التي لا تُحصى بين إسبانيا والأمريكتين فيما يخص التعامل مع «الآخرين» وتُوثق في:

Jonathan Schorsch, *Jews and Blacks in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); and see Schorsch's exhilarating *Swimming the Christian Atlantic: Judeoconversos, Afroiberians, and Amerindians in the Seventeenth Century* (Leiden: Brill, 2009).

214. Henry Goldschmitt, "Introduction," in *Race, Nation, and Religion in the Americas*, ed. Henry Goldschmitt and Elizabeth McAlister (Oxford: Oxford University Press, 2004), 13.

تُذكر قاعدة القطرة الواحدة مرتين في هذه المجموعة دونما الإشارة إلى صلتها بقوانين نقاء الدَّم، (181, 202, n. 6).

215. Stoler, *Race and the Education of Desire*; Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London and New York: Verso, 1991), 52, 208; David Brion Davis, *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World* (Oxford: Oxford University Press, 2006);

تؤكد إيريني سيلفربلات Irene Silverblatt أن «الفكر العرقي اتخذ أشكالًا عديدة متعاصرة، وأن ازدواجية الفكر العرقي تكْمُن في الطرائق التي اتبعتها تجلياته المختلفة في التخفي حتى تمازجت»:

(Silverblatt, *Modern Inquisitions*, 120);

وهي تشير قبل ذلك إلى «الالتباسات الاستعمارية حول الدين والعِرق» (108).

216. Ronald Sanders, *Lost Tribes and Promised Lands: The Origins of American Racism* (Boston: Little, Brown and Company, 1978).

217. María Elena Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008), 40.

218. Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*(Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 10, 93;

وانظر أيضًا:

María deGuzmán, *Spain's Long Shadow: The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005), esp. 115–19, 133;

ومن الغريب جدًّا أن إيريني سيلفربلات في سعيها إلى مواجهة الأسطورة السوداء تقول بحداثة محاكم التفتيش على أساس أن في الإمبراطورية الإسبانية كانت إرهاصات قاعدة القطرة الواحدة. وبتحديد أشد، تقول إن «المحققين [في بيرو] اتبعوا شيئًا يشبه قاعدة 'قطرة الدَّم الواحدة' في تعاملاتهم مع المسيحيين الجدد» (Silverblatt, *Modern Inquisitions*, 124).

٢١٩. يقدم فرانك سويت استدلاله القوي على أن قاعدة القطرة الواحدة كانت تطبق بالفعل بعيدًا عن العبودية، وأن مفهوم «السواد الخفي» لن يقوم إلَّا حين يغيب نمط التحكُّم والهيمنة المرتبط بالعبودية:

(Sweet, *Legal History of the Color Line*).

٢٢٠. تقـدم ماريـا إلينا مارتينيز وصفًا نموذجيًا لأهمية قوانين نقاء الدَّم الإسـبانية في المكسـيك، لكـن بالرغـم مـن أنها تلمح إلى المقارنـة المحتملة، إن لم تكن الصلات المباشـرة، فإنها لا تناقش تاريخ الدَّم في الشـمال:

(M. E. Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008]); and see also Claudio omnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001).

٢٢١. انظر على سـبيل المثال:

James H. Sweet, "The Iberian Roots of American Racist Thought" *The William and Mary Quarterly*, third series, 54, no. 1 (January 1997): 143–66.

٢٢٢. إن هذا التمييز هو نفسه الذي تسعى ماريا إلينا مارتينيز إلى إبطاله، أي تعريف «العِرق» في سـياق قبـل حديث. ورغـم أنني حاولت التعامل مع المسـألة من منظـور مختلف (في كتاب *Semites*[السـاميون])، فإنني أميل إلى الاتفاق مع قولها، لكنني أتسـاءل وحسـب: ألا يؤدي «الإقـرار» بـأن العِـرق والدين متداخلان إلى التشـكُّك في الحـدود التاريخيـة أو الجغرافية، التـي تميـل -مـن منظـور آخر- إلى عـزل أو فصل هذا التشـكُّل عن نظائـر محتملة. وهكذا، فليـس لـدى مارتينيـز مـا تقولـه عـن أمريـكا الإنجليزية مثـلًا. وهي ليسـت ببعيـدة كثيرًا عن المكسـيك، فيما يرى البعض. انظر:

David J. Weber, *The Spanish Frontier in North America* [New Haven, Conn.: Yale University Press, 2009]—but the walls are getting higher); (والأسوار تزداد ارتفاعًا)

وللاطلاع على مشـروعات مستقلة ذات صلة، انظر:

Denise Kimber Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005), and Tracy Fessenden, *Culture and Redemption: Religion, The Secular, and American Literature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

٢٢٣. ولننظـر مثـلًا كيف أن إثـارة فكرة فئات العِرق أو الدَّم «الثابتة» في سـياق ذاكرة الأمريكيين الأصليين «ترجـع بألم صدى المعتقـد العنصري النازي»، كما يقول تشـادويك آلين، وليس تاريـخ كـمّ الـدَّم الأمريكي نفسـه (أو المبدأ العنصـري والقانـون والعلم) الذي يناقشـه آلين مناقشة مقنعة مطّلعة.

(Chadwick Allen, "Blood (and) Memory," *American Literature* 71, no. 1 [March 1999]: 95; and recall C. Walker Bynum, "The Blood of Christ in the Later Middle Ages," *Church History* 71, no. 4 [December 2002]: 708, n. 77).

٢٢٤. أعتقـد أن رالـف بيترز يكتب عن «حدود الدَّم» بهذا المعنى؛ إذ يسـاعنا على تصوُّر تصنيف

جوهـري -بـل تاريخـي عالمـي- للعالـم طبقًـا للسياسـة الخارجيـة الأمريكيـة: «رابحـون» و«خاسرون».

(Ralph Peters, "Blood Borders: How a Better Middle East Would Look," *Armed Forces Journal* [2006]. Accessible at www.armedforcesjournal.com/2006/06/1833899).

225. Susan Gillman, *Blood Talk: American Race Melodrama and the Culture of the Occult* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

ولنـا بالطبـع أن نقـول بوجود إصرار على غيـاب الحديث عن الدَّم، حتى في مظانه. وهكذا فإن كتاب بول غودمان

Paul Goodman, *Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality* (Berkeley: University of California Press, 1998),

الـذي يجعـل الـدَّم الدَّم الواحـد- مصدر ومركز حركـة اجتماعية وسياسـية، لا يخصص أي وقت للدَّم نفسه.

226. Sir Henry James Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection to the History of Early Society* (Charleston, S.C.: Bibliobazaar, 2008), 52, 99.

227. Balibar and Wallerstein, *Race, Nation, Class*, 100.

228. Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978–79*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 34.

٢٢٩. أشـار السياسـي والمسـؤول السياسـي بولاية ماساتشوسـتس تشـارلز سـومنر إلى العبودية -التي كان معارضًا شديدًا لها- بأنها «زهرة دموية» تتفتح «في كل ما يقابل النظر». نقلًا عن:
Richard Franklin Bensel, *Yankee Leviathan: The Origins of Central State Authority in America, 1859–1877* [Cambridge: Cambridge University Press, 1990], 20, n. 3).

230. David Brion Davis, *The Problem of Slavery*.

٢٣١. أخـذ مـدّ التغيير يـأكل تربـة الحريـة من تحـت أقـدام المسـتوطنين الأفارقة حيـن صارت ماساتشوسـتس أول مستعمرة تعطي العبودية غطاءً قانونيًا في عام ١٦٤١م، وتبعتها كونتيكت في عام ١٦٥٠م.

(Addison, *We Hold These Truths*, 244).

٢٣٢. انظر المسـح الممتاز لهذه المناظرات في كتاب إيلين ماكوسـكي، وانظر:

Denise Buell, *Why This New Race*, and *The Origins of Racism in the West*.

233. See, for example, *Mixed Race America and the Law: A Reader*, ed. Kevin R. Johnson (New York: New York University Press, 2003).

٢٣٤. لنقدٍ مختصر مؤثر لعيوب وصف «العلم السيئ»، انظر:

Nadia Abu el-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self Fashioning in Israeli Society* (Chicago: Chicago University Press, 2001), 8–9.

235. Cover, *Narrative, Violence, and the Law*, 102; Whitman, *The Origins of Reasonable Doubt.*

236. Peter Goodrich, *Oedipus Lex: Psychoanalysis, History, Law* (Berkeley: University of California Press, 1995), 79.

237. Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, ed. Hardcastle Browne (St. Paul, Minn.: West Publishing, 1897), 732.

238. Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, trans. Ernest Barker (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), 226;

اشتكى جيرك قبل هذا من أن «سيادة الدولة التي يكتب عنها غروشيوس لا تعدو أبدًا أن تكون «صفة غير دموية» (59). فالسيادة مثل القانون دموية أو ينبغي أن تكون.

239. Pierre Legendre, *Lecons IV: L'inestimable objet de la transmission: Études sur le principe généalogique en Occident* (Paris: Fayard, 2004), e.g., 146, 154, 282.

240. Christine Caldwell Ames, *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009);

لمناقشة أوسع للجوانب القانونية تحديدًا في محاكم التفتيش، انظر:

Edward Peters, *Inquisition* (Berkeley: University of California Press, 1989).

ويقول جيفري غالت هارفام إن محاكم التفتيش كانت ظاهرة حديثة في جوهرها وليست مؤسسة «قروسطية» (بمعنى التخلُّف والدموية).

(G. G. Harpham, "So . . . What *Is* Enlightenment: An Inquisition into Modernity," *Critical Inquiry* 20, no. 3 [Spring 1994]: 524–56), and see *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, ed. Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, and Maureen Quilligan(Chicago: University of Chicago Press, 2007).

٢٤١. يمثل الدَّم غالبًا دالًّا على القديم، وهو يتخلَّف كذلك في عمل مؤرخي القانون. يقول ديفيد كوهين شارحًا إن «مؤرخي القانون اليوناني لم يتقصوا مكان القانون في السياق العدائي الأوسع للمجتمع الأثيني ... فهم عادة يفترضون أن أثينا أتمت «الانتقال» إلى 'مرحلة' أخرى من التطور القانوني قبل العصر الكلاسيكي، مرحلة تتميز بإزاحة نزاع الدَّم بحكم القانون».

(David Cohen, *Law, Violence, and Community in Classical Athens* [Cambridge: Cambridge University Press, 1993], 196).

242. Danielle S. Allen, *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000), 3;

وللمزيد من الإيضاح ننظر في قول هانز كلسن: «يبدو أن ثأر الدَّم هو أول إقرار منظم اجتماعيًّا».

(H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, trans. Anders Wedberg [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949], 17),

أو نذكر هنا الاتفاق الأساسي مع هذا الرأي عند المنظّر القانوني الماركسي إيفنجي بي. باشوكانيس، إذ يقول إن «أصل القانون الجنائي تاريخيًّا يرتبط بعادة ثأر الدَّم».

(E. Pashukanis, *General Theory of Law and Marxism*, trans. Barbara Einhorn [New Brunswick, .J.: Transaction Publishers, 2007], 168).

243. Randall Lesaffer, "Peace Treaties from Lodi to Westphalia," in *Peace Treaties and International Law in European History from the Late Middle Ages to World War One*, ed. R. Lesaffer (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 29.

٢٤٤. يقول ديلثي شاكيًا: (كما يرد في كتاب هانز جورج غادامار

trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004), 238); Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*,

«لا يجري دم حقيقي في عروق الذات المعرفية التي اختلقها لوك وهيوم وكانط»، وهو يتمنّى أن «يكسو القانون لحمًا ودمًا». وتبيّن كولن ديان أن هذه مهمّة إشكاليّة (*The Law Is a White Dog*, 254)، فهي تبرز تحديدًا دور الدَّم في نفي الشخصية القانونية عن العبيد (53–54). وانظر:

Rick Mohr, "Flesh and the Person," University of Wollongong, Faculty of Law, 2008 (accessible at Research Online, http://

ro.uow.edu.au/lawpapers/41), and Ngaire Naffine, *Law's Meaning of Life: Philosophy, Religion, Darwin, and the Legal Person* (Oxford: Hart Publishing, 2009).

فهل يختلف الأمر إن كان «الشخص» -بافتراض إمكانية اعتبار هذا مفهومًا عالميًّا (انظر ماوس Mauss وأدبيات الشخص)- يتصور «بلحم ودم» أو «لحم وعظام» (كما تشير التوراة إلى الأفراد) أو بوصفه «عظمًا» فقط؟

(Cai Hua, *Society Without Fathers*).

هل يهم إن كانت صناعة القانون ترتبط بالخطاب الطبي الذي يرى الجسد كله مليئًا (جدًّا) بالدَّم أو متوازنًا؟

(Kuriyama, *The Expressiveness of the Body*)

هل يحدث الدَّم اختلافًا. السؤال مضلل لأن الدَّم والاختلاف يعبّر عنهما معًا، وهذا يرسم ملامح «المجال» الذي أسعى إلى تتبّعه.

245. Rogin, *Fathers and Children*, 101.

246. Susan Gilman, *Blood Talk*, 46.

247. *The Revised Code of the Laws of Virginia* (Richmond, Va.: Thomas Ritchie, 1819), 357; and see Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, ed. Hardcastle Browne (St. Paul, Minn.: West Publishing, 1897),
حيث يتكرر استخدام عبارة «الدَّم القابل للتوريث» وكذلك صِيغ من «كمّ الدَّم» "Half-blood cannot inherit," (279).

248. See again Blackstone, *Commentaries*.

249. Goodrich, *Oedipus Lex*, 132.

250. W. J. Jennings, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race* (New Haven: Yale University Press, 2010), see also Kameron Carter, *Race: A Theological Account*; Orlando Patterson, *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries* (Washington, D.C.: Civitas/Counterpoint, 1998); Goldschmitt and McAlister, *Race, Nation, and Religion in the Americas;* Buell, *Why This New Race*;.

٢٥١. لعرض عام للدولة، انظر:
States and Citizens, ed. Quentin Skinner and Bo Strath (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), and see *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, ed. Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (Durham, N.C.: Duke University Press, 2001), and *The Anthropology of the State: A Reader*, ed. Aradhana Sharma and Akhil Gupta (Oxford: Blackwell Publishing, 2006); for a summary of Foucault on "political anatomy" see Francois Ewald, "Anatomie et Corps Politiques," *Critique* 31 (1975), reprinted in *Michel Foucault: Critical Assessments*, vol. 5, ed. Barry Smart (London: Routledge, 1995), 3–33.

252. Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty* (New York: Zone Books, 2010), 21;
تحرص وندي براون طوال الكتاب على توكيد أهمية «التدفقات»، وهذا شيء قد يدمج أو يسيّل إشارتها إلى عصر أسبق لم تكن فيه «سيادة الدولة المستقرة المتكاملة» تحتاج إلى علامات ظاهرة. وسواء كانت السيادة قبل وهنها «تنتج بنية وطنية متماسكة ونظامًا بلا عسكرة مفرطة للحدود والحواجز، فهي تنظم من خلال تركيبها وحضورها الدائم، من

خلال كاريزما السيادة، وفوق كل هذ من خلال إدماج الأمة والدولة والحاكم السيد» (218 التوكيد مضاف). ولعلنا نتشجع فنفكر في سيادة الدَّم، أي السيادة بوصفها دمًا.

253. *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, ed. Didier Fassin and Mariella Pandolfi (New York: Zone Books, 2010).

٢٥٤. نقلًا عن:

Nancy Ruttenburg, *Democratic Personality: Popular Views and the Trial of American Authorship* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), 63.

٢٥٥. نقلًا عن:

Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 177.

(تعكس لغة «الانحطاط» شيوع مشاعر معاداة الإسبان في ذلك الوقت، وهنا تنقلب حجة نقاء الدَّم مرة أخرى رأسًا على عقب)، وانظر أديسون الذي يعلق قائلًا: «برغم أن سيوال وجه هجومًا معاديًا للرق ضد سافين، فإن الرجلين اتفقا على قضية واحدة مركزية، وهي احتمال أن «الدَّم المتفصِّد» لدى الغرباء الأفارقة سيلوث الجسد السياسي، وربما نسب الدَّم في المستعمرة إن تُرك بلا ضبط» (Addison, *We Hold These Truths*, 245).

٢٥٦. «هل الرق مسيحي؟» يتصادف أن معجم أوكسفورد للغة الإنجليزية يقدر أول استخدام لكلمة *extravasate* (التفصد/ التسرب) بين عامي ١٦٦٣ و١٦٧٦م، وهذا يجعل اهتمام سير روبرت بويل بالدَّم «المتفصِّد» مثالًا أصيلًا إلى حد ما، انظر:

Kern Paster, *The Body Embarrassed*, 67.

واستخدام سيوال معاصر له تقريبًا. وأحبّ أن أكرّر أن استبعاد الإدماج هنا ليس استثنائيًا وليس أمريكيًا خالصًا. وكما يصف لابوت الطبقة في مناقشته العِرق، و«كل الأشياء المرتبطة بالتجارة الدنيوية (المال والدَّم والجنس) ... تصور الدولة ذهنيًا بأنها غير قابلة للتدنيس وقادرة على تطهير أفظع الأشياء -حتى المال- من خلال لمسة يدها المقدَّسة».

(D. Laporte, *History of Shit*, trans. Nadia Benabid and Rodolphe El-Khoury [Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000], 40).

أي إن الدولة «وهي تنأى بنفسها عن أن يدنسها دم المسيح أو غائط التجارة» (58)، أي إنها تحتفظ بعلاقة جوهرية بالاثنين. وسنقول المزيد عن المال والتجارة في الفصل التالي.

257. George M. Fredrickson, *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 126;

يعلق فريدريكسون أيضًا على مقولة سيوال بشأن «الدَّم المتفصِّد» في الجسد السياسي.

258. George Lawson, *Politica Sacra et Civilis*, ed. Conal Condren (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 252.

259. Timothy Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics," *American Political Science Review* 85, no. 1 (March 1991): 77;

وانظر ردود جون بندكس وبارتل أولمان وبارثليميو سبارو على ميتشل:

Going Beyond the State?" in *American Political Science Review* 86, no. 4 (December 1992): 1007–1021.

260. Ashis Nandy, *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics* (Delhi: Oxford University Press, 2003), 7.

261. Nandy, *The Romance of the State*, 7;

لهذا القول صياغة مختلفة في:

Sudipta Kaviraj, "On the Enchantment of the State: Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity," *European Journal of Sociology* 46, no. 2 (2005): 263–96;

وانظر الاستدلال الأحدث الذي يقدمه بول كان عن الدولة ذات السيادة واستخدامها العنف في:

Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty (New York: Columbia University Press, 2011).

262. Karen Ho, *Liquidated: An Ethnography of Wall Street* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2009), 11.

263. See, for example, Charles Lewis Wayper, *Political Thought* (New York: Philosophical Library, 1954), and see Jacques Rancière, *On the Shores of Politics*, trans. Liz Heron(London: Verso, 1995.

264. Sarah Beckwith, *Christ's Body: Identity, Culture, and Society in Late Medieval Writings* (London: Routledge, 1993);

من الحقائق الملفتة في ذاتها أن تواريخ عديدة للجسد السياسي تتجاهل إسهام بولس أو الدور الذي أداه جسد المسيح، برغم ما قدمه كانتوروفيتش. ولننظر مثلًا في كتاب أدريانا كافريرو عن تاريخ الجسد السياسي الموجز المتقن، فسنجد أنه يستبعد جسد المسيح لكنه يضمُّ الإقرار التالي: «برغم أن المجاز الجسدي يوصف عمومًا بأنه 'عضوي' أو 'أعضائي'، فإن فكرة الجسد المكون من أعضاء غائبة عن الإغريق وربما بدأت في العصور الوسطى».

(A. Cavarero, *Stately Bodies: Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, trans. Robert de Lucca and Deanna Shemek (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002),

106; and compare Tilman Struve, "Der Staat als Funktion des *corpus Christi*," in Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter* (Stuttgart: Anton Hiesermann, 1978), 87–97; and Hale, *Body Politic*, 28ff.

٢٦٥. يؤكـد صامويـل منتز حضـور المجازي في قراءته هوبز، وهو محـقٌّ في هذا، وإن لم يخرج عـن المعتـاد، فـلا يمنحه أكثر من «صـدق خيالي»، أما أنا فأقول بعدم اسـتقرار المجازي في علاقته بالحرفي، بل بالسياسـي.

(S. I. Mintz, "Leviathan as Metaphor," *Hobbes Studies* II [1989]: 9).

266. Dante, *Monarchy*, ed. Prue Shaw (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 55.

أتفق مع جون بندكس إذ يرد على تيموثي ميتشل، فيؤكد أهمية القانون في مؤسسات الدولة ولفهمهـا. فهـو يخالف بندكس حين يؤكد أنه «ليـس واثقًا ولا مقتنعًا بأن الدولة تجمع رابطة كغيرهـا مـن الدوائـر الاجتماعيـة». وأرى فـي ظهـور الـدَّم فـي القانون وفـي الدولـة ملمحًا حاسمًا مميزًا.

(Bendix et al., "Going Beyond the State?" 1007). Bendix concludes by quoting Jacob Burckhardt on the state as the "guardian of law" that prevents "blood feuds" (1010).

267. Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (New York: Zone Books, 2002), 208.

268. Kuriyama, *The Expressiveness of the Body*, 214; and see Kern Paster, *The Body Embarrassed*, 74–78.

269. Frank Roumy, "La naissance de la notion canonique de *consanguinitas* et sa réception dans le droit civil," in *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne: Perspectives historiques*, ed. Maaike van der Lugt and Charles de Miramon (Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008), 41–66;

أرى مقولـة أوسـع ولا تقبـل التنـازع أيضًا في هذا الموضـوع (ولعلها «أثخـن») غير الصيغة التي يقدمها آلان بورو، مؤداها أن الفكر المدرسـي قد أنشـأ على شكل الدولة الجمهورية ما تحوَّل إلى الدولة-الأمة.

(A. Boureau, *La religion de l'État: La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250–1350). La raison scholastique I* [Paris: Les Belles Lettres, 2008], 179),

قـارن بين هذا والترتيب الزمنـي الذي يقترحه توماس إرتمان في كتابه:

Thomas Ertman, *Birth of Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

270. John Bossy, "Blood and Baptism: Kinship, Community, and Christianity in Western Europe from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries," in *Sanctity and Secularity: The Church and the World (Papers Read at the Eleventh Summer Meeting and the Twelfth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society)*, ed. Derek Baker (New York: Harper and Row, 1973), 129;

أشير هنا إلى مقولة فيليب غورسكي في كتاب:

Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*,

لكنني أود أن أتوسع فيها، وأنظر في «الثورة البابوية» التي تشمل تجديد القانون الروماني و«حرية الكنيسة» وتأسيس الأسرار المقدَّسة ومنها القربان المقدَّس ونشره في العالم المسيحي الغربي كله.

271. Bettina Bildhauer, *Medieval Blood* (Cardiff: University of Wales Press, 2006), 15.

٢٧٢. وهكذا، يضيف الدَّم طبقة مهمَّة إلى مقولة أغامبين عن «المملكة والمجد» واللاهوتي والاقتصادي.

(Agamben, *The Kingdom and the Glory*).

٢٧٣. «التحول الاصطلاحي الذي صار بموجبه المضيف المقدَّس الجسد الطبيعي وجسد الكنيسة الاجتماعي صار الجسد السري، تزامن مع لحظة في تاريخ الفكر الغربي بدأت فيها مبادئ البنية التشاركية والعضوية تسود نظريات الغرب السياسية من جديد، وتشكل الفكر السياسي تشكيلًا مؤثرًا واسعًا في ذروة القرون الوسطى وأواخرها. ففي تلك الفترة، وهذا هو المثال الكلاسيكي فقط، الذي كتب فيه جون أوف سالزبيري الفصول الشهيرة في كتابه *Policraticus* وقارن فيه -متخفيًا في شخصية بلوتارك- الكومنولث بعضوية الجسم البشري، وهو تشبيه شائع أيضًا بين فقهاء القانون».

(E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 199).

274. Dietmar Peil , *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1983).

يشير بيل في هذا الكتاب إشارة عابرة إلى الدَّم وإلى القلب (انظر مثلًا ص331) أو في:

Der Streit der Glieder mit dem Magen (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1985)

المخصص لاستقبال خرافة منينيوس أجريبا. ويغطي إل. باركان أيضًا مساحة واسعة في كتاب:

Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975), esp. 61–115.

وللاطلاع على دراسات محددة عن الاستخدام القروسطي للمجاز/ للصورة، انظر:
Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, and Tilman Struve, *Die Entwicklung der Organlogischen Staatsauffassung im Mittelalter* (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1978); see also J. Le Goff, "Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages," in *Fragments for a History of the Human Body: Part Three*, ed. Michel Feher et al. (New York1989), 12–26; and Jacques Le Goff and Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge* (Paris: Liana Levi, 2003); and see M. C. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du moyen- âge* (Paris: Flammarion, 1983),
تشهد كل هذه الأعمال بدرجات مختلفة من المباشَرة على أهمية الدَّم في الخيال، و«الهيمنة» النهائية للقلب على مفهوم الحاكم السيد بوصفه رأس الدولة الحاكم، ولكن دون تعليق على الاختلاف مع التمثيلات السياسية.

275. M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*(London: Routledge, 1966); J. Schlanger, *Critique des totalités organiques* (Paris: Vrin, 1971); David George Hale, *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature* (The Hague: Mouton, 1971); L. Barkan, *Nature's Work of Art*; Tilman Struve, "The Importance of the Organism in the Political Theory of John of Salisbury," in *TheWorld of John of Salisbury*, ed. Michael Wilks (Oxford: Basil Blackwell / The Ecclesiastical History Society, 1984), 303–317; Adriana Cavarero, *Stately Bodies: Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, trans. Robert de Lucca and Deanna Shemek (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002); Charles Leslie Wayper, *Political Thought* (New York: Philosophical Library, 1954); Jonathan Gil Harris, *Sick Economies: Drama, Mercantilism, and Disease in Shakespeare's England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

276. See, for example, Antoine de Baecque's masterful *Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France 1770–1800*, trans. Charlotte Mandell (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997); and see *From the Royal to the Republican Body: Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-Century France*, ed. Sara E. Melzer and Kathryn Norberg (Berkeley: University of California Press, 1998); *The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, ed. David Hillman and Carla Mazzio (New York: Routledge, 1997); see as well, M. Neocleous, *Imagining the State*; Sergio Bertelli, *The King's Body:*

Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe, trans. R. Burr Litchfield (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001); Jonathan M. Hess, *Reconstituting the Body Politic: Enlightenment, Public Culture, and the Invention of Aesthetic Autonomy* (Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1999); Pheng Cheah, *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation* (New York: Columbia University Press, 2003); *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles*, ed. Augustin Redondo (Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1992); Mary Poovey, *Making a Social Body: British Cultural Formation 1830–1864* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

277. John Rogers, *The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996), 23;

يكتب خوسيه أنطونيو مارفال عن ثقافة الباروك في أوروبا، فيبيّن أن «مبدأً عامًّا» كان «يقبله الجميع، وهو 'روح كل فرد هي الحركة الوحيدة'. أكّد اكتشاف الدورة الدموية الذي تزامن مع ثقافة الباروك هذا القانون العام الذي ساد في كل مكان ... من العلم إلى الأخلاق، كل شيء حول عصر الباروك كان يتكلم عن هذا القانون العالمي للحركة».

(J. A. Maravall, *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*, trans. Terry Cochran [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986], 176).

٢٧٨. يتتبع مارك شل التحالف بين مصادر الفكر الليبرالي الروماني (كلمة *liber*كما يقول شل تعني «حر» و«ابن») ومفهوم القرابة والأخوة المسيحي. يقول شل إن هذا التحالف «مهم لفهم تطور أيديولوجية القومية في العلم المسيحي العلماني الحديث».

(M. Shell, *Children of the Earth*, 139).

وإن أصول «تطور الدولة الليبرالية» نفسه من هنا، ويؤكد شل أن الدولة الليبرالية «ليست ...تجمعًا للأفراد المستحوذين، بل هي أيضًا ... حاضرة إخوة/ حرية للإخوة -الإخوة والأخوات المتساويين والأحرار- في الدّم (١٤٦-١٤٥).

279. Q. Skinner, "From the State of Princes to the Person of the State," in Skinner, *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Values* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 368–413; and see also Skinner, "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State," in Skinner, *Visions of Politics. Volume 3: Hobbes and Civil Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 177–208.

280. Andreas Musolff, "Political Metaphor and *Bodies Politic*," in *Perspectives in Politics and Discourse*, ed. Urszula Okulska and Piotr Cap (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2010), 23–42.

بصـرف النظـر عـن التصورات المدهشـة الموجودة فـي "Italia Mia" لبترارك، أو مسـرحية شكسـبير المبهرة كوريولانوس، يجدر بالذكر أن جون فورتسـكيو (وقد اسـتلهم أرسطو مثل دانتـي) يقـدم معارضة فريدة لهذا الغياب في كتابه «**عـن القوانين والحاكمية في إنجلترا**» *On the Laws and Governance of England* رغـم أن كـون هـذا يمثل اسـتثناء القاعدة أو يغير القاعـدة، لـن يتحـدَّد إلَّا إذا انتقـل الـدَّم إلـى مركـز بحـث أوسـع. وعلـى أية حـال، يبدو أن فورتسـكيو يعـدُّ الـدَّم أمـرًا مسـلمًا بـه (مـادة مغذية، وفقًـا للتصـورات الطبيـة السـائدة التي أستكشـفها فـي الفصل الرابع)، وهذا يبرز مسـألة الغياب المحيّر للـدَّم في أي مكان آخر في التراث السياسي.

(Sir John Fortescue, *On the Laws and Governance of England*, ed. Shelley Lockwood [Cambridge: Cambridge University Press, 1997], esp. chap. XIII; and see John O'Neill's *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985], 75–76,

الذي يضع فورتسـكيو في بؤرة تاملاته حول الجسـد السياسـي. وعـن كوريولانوس بوصفه «شيئًا من دم»، انظر:

James Kuzner, "Unbuilding the City: Coriolanus and the Birth of Republican Rome," *Shakespeare Quarterly* 58, no. 2 (2007): 174–99, and see Hale, *The Body Politic*, 96–107; on Petrarch, see Margaret Brose, "Petrarch's Beloved Body: 'Italia Mia,' "

in *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*, ed. Linda Lomperis and Sarah Stanbury (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993), 1–20.

281. C. Beaune, *Naissance de la nation France* (Paris: Gallimard, 1985), 216;

يمكـن تحول الدَّم إلى مصطلح حاكم للنَّسَـب والسلسـال المقدَّس الـذي يربطه بون «بعبادة دم المسـيح» (٢٢٣)، يمكـن فـي موضع آخر، عند ميكيافيللي مثـلًا الذي يداوم على إحلال «الـدَّم» محل كلمة «الميلاد» اللاتينية التي يسـتخدمها ليفي.

N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, trans. Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov [Chicago: University of Chicago Press, 1994], 121, n. 2).

٢٨٢. يقول جيمس لونغريغ إن «نظرية فزع الفراغ *pros to kenoumenon akolouthia* اسـتمدها إرازسـتراتوس من سـتراتو، ويجعل نظرية الأول في الأمراض سـببها الأول «البليتورا»، أي فيضان العروق/ الأوردة بفائض دم تكون بسـبب الإفراط في التغذية».

(J. Longrigg, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* [New York: Routledge, 1993], 215–16; and see Peter Brain, *Galen on Bloodletting: A Study of the Origins, Development, and Validity of His*

Opinions, with a Translation of the Three Works [Cambridge: Cambridge University Press, 1986], 11);

وعن «الاستهلاك» الذي يشير عادة إلى حرق العناصر، وإتلاف الجسد وأمراض معيَّنة خاصَّة بالدَّم، انظر:

J. Gil Harris, *Sick Economies*, 165, and chap. 7 as a whole ("Consumption and Consumption"). And see Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (New York: Zone Books, 2002).

283. See C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press,1987), and see also, in a different perspective, M. G. Grossel, " 'Le calice suave de la passion': Images et appréhension de l'Eucharistie chez quelques mystiques mediévales," in *Le sang au moyen-âge*, ed. M. Faure (Montpellier: Publications de l'université de Montpellier, 1999), 415–32.

٢٨٤. للاطلاع على هذا الفهم الجديد، انظر: de Lubac, *Corpus mysticum*.

٢٨٥. يقول كاري ندرمان إن «أوضح مثال لفهم جون السياسة بوصفها عملًا علماني الجوهر يأتي من استخدامه الشهير للمجازات العضوية بغرض تعريف ووصف التعاون بين أجزاء الجسد العام العاملة».

Cary J. Nederman, "Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century," *Journal of the History of Ideas* 52, no. 2 [April–June 1991]: 191).

وسواء كان ذلك صحيحًا أم لا، فهو يفرض تصورًا بأن الدَّم يجب أن يعامل وحده بوصفه علامة لاهوتية مميزة. «إن صحَّة أي مجال سياسي علماني لا بدَّ أن تتوقف على غياب الدَّم أو تواريه».

(192; and see Cary J. Nederman, "The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's *Policraticus*," *History of Political Thought* 8 [1987]: 211–23;

للاطلاع على مدخل مختلف إلى مسألة العلماني في هذا السياق، انظر:

Anton-Hermann Chroust, "The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages," *The Review of Politics* 9, no. 4 [October 1947]: 423–52).

٢٨٦. عندما أتحدث عن قرون طويلة وألخصها على عجالة في كلمة «لحظة»، فإنني أقصد استحضار وصف كانتوروفيتش للفترة نفسها بهذا المصطلح: «التحول الاصطلاحي الذي صار بموجبه المضيف المقدَّس الجسد الطبيعي وجسد الكنيسة الاجتماعي صار الجسد

السري، تزامن مع لحظة في تاريخ الفكر الغربي بدأت فيها مبادئ البنية التشاركية والعضوية تسود نظريات الغرب السياسية من جديد، وتشكل الفكر السياسي تشكيلًا مؤثرًا واسعًا في ذروة القرون الوسطى وأواخرها».

(Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 199).

٢٨٧. عندما أبرز عدم دموية هذا الشخص، فإنني لا أدعي أن هوبز ليس لديه ما يقوله عن الدَّم. على العكس، فإنني أسعى إلى طرح بعض الأسباب البنيوية التي قد تجعل صديق وليام هارفي العزيز يمحو «دور الدَّم حين يتحدَّث عن الجسد السياسي «الصحيح»، أي إنني أقول إن أهمية الدَّم لا يمكن تحديدها هنا بالنظر في مواضع تدفقه وكيفية استمرار تدفقه.

288. Skinner, "From the State," 387.

289. Skinner, "From the State," 389–90.

290. Skinner, "From the State," 394.

291. Skinner, "From the State," 394.

292. Skinner, "Hobbes and the Purely Artificial," 198.

293. Skinner, "Hobbes and the Purely Artificial," 204.

أتجنَّب الأبعاد اللاهوتية التي يحافظ عليها هوبز بطرائق مختلفة في كتاب **«ليفاياثان»**، وقد دفع هذا إيه. إل. إنغولفنت A. L.Angoulvent إلى توكيد أن نظام هوبز له «صفة هجين بين السياسة والدين».

(A. L. Angoulvent, *Hobbes ou la crise de l'état baroque* [Paris: Presses Universitaires de France, 1992], 145).

294. Skinner, "Hobbes and the Purely Artificial," 201.

295. Skinner, "From the State," 398.

296. Skinner, "From the State," 399; quoting Hobbes, *Leviathan*, chap. 31.

297. Skinner, "Hobbes and the Purely Artificial," 206.

٢٩٨. كان كونتين سكنر أول من نبهني إلى أن هوبز يناقش الدَّم ودورانه ولو في مرحلة متأخرة في الفصل ٢٤ من **«ليفاياثان»**. وكما سنرى، يماهي هوبز بين الدَّم والمال والتجارة، ويصف أثره بأنه «إسالة (دم) الكومنولث». ونظرًا لقربه من هارفي، كان هوبز يبدأ تيارًا أكبر يماهي بين الدَّم و«مادة الثورة» (كما يقول روجرز). وكما يطرح فوكو وآخرون الموضوع، يتصادف هذا مع الوصف التفصيلي للاقتصاد السياسي الذي قدَّمه أصحاب النظرية التجارية والفزيوقراطيون.

Rogers, *The Matter of Revolution*; Gallagher, *The Body Economic*; Schabas, *The Natural Origins of Economics*; Foucault, *Birth of Biopolitics*; Cheah, *Spectral Nationality*.

299. Steven Shapin and Simon Shaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985).

أقول «يختتم ويبتدئ»؛ لأن مصطلحات الخطاب التأريخي نفسها تردد منطق تقسيم العصور، وهذا شيء إشكالي على أقل تقدير. وتجد ماري كريستين بوشل في جراح القرن الرابع عشر هنري دي مونديفيل أصل ظهور مبحث جديد مستقل يصور أو يعيد تصوير العديد من الأجساد -وقد سبقت في ذلك شابين وشافر مسترشدة بتواريخ أخرى للعلم- (الأجساد المادية والسياسية، المادية أو السياسية) والخطابات المهيمنة عليها. وقد نشرت رأيها هذا قبل سنتين من ظهور كتاب «ليفاياثان ومضخّة الدّم»، وفيه الكثير مما ظهر في الكتاب الذي أتى بعدها.

(M. C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du moyen-âge* (Paris: Flammarion, 1983); see also Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008).

300. Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France*, trans. Graham Burchell (New York: Picador, 2007), 49; and see S. Todd Lowry, "The Archaeology of the Circulation Concept in Economic Theory," *Journal of the History of Ideas* 35, no. 3(July–September 1974): 429–44.

تنسب ماري بوفي فضلًا لكتاب ويلام بتي «تشريح أيرلندا» لكونه مراجعة من القرن السابع عشر لفكرة 'الجسد السياسي' «القروسطية». ترى بوفي أن القرن الثامن عشر طوع فكرة بتي أن المال والسلع ينبغي أن يُسمح لهما بالدوران الحر كالدّم .... وفي منتصف القرن تطورت هذه الصورة عندما كان فرانسوا كوينسي، وغيره من الفزيزقراطيين، يبحثون عن طريقة لتفسير المجال الطبيعي الذي تحت حكم القانون الذي نسميه الاقتصاد.

(M. Poovey, *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830–1864* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

وللاطلاع على فكرة السيادة «المجروحة» أو «المتضررة»، انظر:

301. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press), chap. 24, 174–75.

302. Michael O'Malley, "Specie and Species: Race and the Money Question in NineteenthCentury America," *The American Historical Review* 99, no. 2 (April 1994): 372.

303. Rob Latham, *Consuming Youth: Vampires, Cyborgs, and the Culture of Consumption* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

٣٠٤. تذكر أرييلا غروس أن «القاضي أنطونين سكاليا في قضية عام ١٩٩٥م الذي قيد الفعل

التصديقي في العقود الحكومية جمع بين 'الدَّم' و'لون البشرة' بوصفهما من الحقائق البيولوجية التي ينبغي ألّا يكون لها حضور اجتماعي وثقافي وسياسي وقانوني».

(Gross, *What Blood Won't Tell*, 299).

305. Gross, *What Blood Won't Tell*, 10.

٣٠٦. مثال واحد يكفي عن كثير غيره. تشير إيفا ساكس إلى قوانين التزاوج بين الأعراق فتقول: إنه يفتقر إلى مدلولات مادية خارجية، أي إن الجريمة التي تعرفها وتعاقبها جريمة 'دم'، وهذا كناية عن أن قانون التزاوج بين الأجناس نفسه كان يساعد على اختراعها ونشرها. فالعنصر الجنائي المحوري في التزاوج بين الأجناس هو اختلاف في الدَّم الذي لا وجود له إلّا كمجاز لغوي ... لم يكن خطاب التزاوج بين الأعراق السيميوطيقي/ السيمائي القانوني خطاب محاكاة، أي لم يصف أشياء مادية ظاهرة، بل يقدم علامات تمثيل، مثل الدَّم.

(Eva Saks, "Representing Miscegenation Law," in *Interracialism: Black-White Intermarriage in American History, Literature, and Law*, ed. Werner Sollors (Oxford: Oxford University Press, 2000), 63.

٣٠٧. قارن بمقال:

Daniel J. Sharfstein, "The Secret History of Race in the United States," *The Yale Law Journal* 112, no. 6 (April 2003): 1473–509.

٣٠٨. لا يسعنا بحالٍ إغفال ما تشير إليه روزالند توماس، وهو أن ما يزعم أنه تعريف هيرودوت للهوية الإغريقية يوضع على لسان الإثنيين وهم يخرجون طلبًا للدَّم، عازمين على ثأر الدَّم. إن هذا الدَّم المشترك فيما يبدو، وليس أي هوية «عرقية» مفترضة (قائمة على الدَّم بوصفه أداة مجاز مرسل لصنع كل هذه الهويات!)، هو ما يشير إليه وصف هيرودوت.

(R. Thomas, "Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus," in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, ed. Irad Malkin [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001], esp. 214–15).

وتنطبق ملاحظات كلوديا باراكشي هنا، رغم أنه قيلت في سياق مختلف لكنه ليس بعيدًا: «من الضروري أن نلاحظ في الفقرة المقتبسة أن الصعوبة الشديدة في التمييز بين المثل والآخر تكشف وتخفي في آن واحد. لا ينسب سقراط إلى الموروث الهيليني سمات *oi-keiotes* و *suggeneia*، بينما يعرف *barbarikou* (*hoi barbaroi* وليس حتى *genoi* a، أي مجرد حشد متفرق غير محدد) بوصفه *ethneion* and *allotrion*؛ بل إن الموروث الإغريقي هو الذي *oikeiotes*و*suggeneia* في علاقته بنفسه. لكنه في الوقت نفسه *ethneion* و *al-lotrion* (في علاقته بالبرابرة). وبكلام حاسم، فإن الجنس الإغريقي هو مثيل وآخر في آن واحد، مألوف وأجنبي، من أوجه مختلفة. يبدو أن الاختلاف بين المثل والمختلف داخلي في المثل».

(Baracchi, *Of Myth, Life, and War in Plato's* Republic [Bloomington: Indiana University Press, 2002], 174, n. 21).

٣٠٩. أرجو ألا يُظن أنني أقلص أهمية الدَّم في الخطاب الطبي وتطبيقاته وتطوره؛ لأنني أتجنبه في هذه النقطة الأخيرة، وبالطبع أنا لا أفند العلاقة بين الطب والدولة، وليس هذا ممكنًا (وإنني مقتنع تمامًا بأهمية الأبحاث التي أجراها أناس مثل:

Paul Starr, *The Social Transformation of American Medicine: The Rise of a Sovereign Profession and the Making of a Vast Industry* [New York: Basic Books, 1982], Peter Baldwin in *Contagion and the State in Europe, 1830–1930* [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], or Starr in *Blood and Medicine*).

وأكرر أنني أسعى إلى تحويل إطار الاهتمام وأضع دماء الطب داخل هيماتولوجيا أكبر.

310. Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 42;

وجد بيرمان أفكارًا ملهمة كثيرة في عمل يوجين روزنستوك - هوسي الذي سكَّ عبارة «الثورة البابوية» في كتابه:

(B. Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

311. Gerd Tellenbach, *Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest,*

trans. R. F. Bennett (Oxford: Basil Blackwell, 1948), 111; and see Joseph R. Strayer, *On the*

Medieval Origins of the Modern State (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).

٣١٢. أعتمد على R. F. Bennett's "Introduction" to Tellenbach, *Church, State*, viii–ix. وأنقل عنه.

313. Berman, *Law and Revolution*, 51;

يشير تيلينباخ إلى أن «فكرة وحدة كل الشعب المسيحي» تشمل الكنيسة كلها«كل المؤمنين، أحياء وأمواتًا».

(Tellenbach, *Church, State*, 81 and 81, n. 1).

٣١٤. أقول «أغفلت بشكل كبير»؛ لأن المراجعات النقدية العديدة لهذا الكتاب المهم الناجح لم تعره اهتمامًا، وينطبق هذا على دراسات الدَّم في القرون الوسطى التي أجريت حديثًا، فهي لا تسجل ما أرى أنه إسهام أصيل بل فتح (من بين فتوحات كثيرة أخرى قام بها ماستناك).

315. Tomaz Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order* (Berkeley: University of California Press, 2002), 16.

316. On the *filioque* controversy, see Berman, *Law and Revolution*, 105, 178ff., and 581, n. 26.

317. Mastnak, *Crusading*, 37–38.

وقبلها «حوالي سنة ٨٦١م، أعلن البابا نيقولاس الأول أن جنود هذا العالم يختلفون عن جنود الكنيسة، فليس على جنود الكنيسة أن يقاتلوا في معارك دنيوية تسفك فيها الدماء حتمًا» (٢٢-٢٣).

٣١٨. ألكسندر الثاني نقلًا عن:

Mastnak, *Crusading*, 21.

319. Raymond of Aguilers, quoted in Mastnak, *Crusading*, 60–61.

320. Bernard Hamilton,

إذ يعرض كتاب:

Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order in *The American Historical Review* 108, no. 4 (October 2003): 1204.

321. John of Salisbury, *Policraticus*, ed. Cary J. Nederman (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 173; and see Mastnak, *Crusading Peace*, 154;

لمناقشة رائعة لعبارة «رجال الدَّم»، انظر:

Jeremy Tambling, "Monstrous Tyranny, Men of Blood: Dante and 'Inferno' XII," *The Modern Language Review* 98, no. 4 (October 2003): 881–897.

322. Bernard of Clairvaux, quoted in Mastnak, *Crusading Peace*, 169.

323. William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, ed. Jay L. Hallo (Oxford: Oxford University Press, 1994), 4.1.111–112.

324. Finkelman, "The Crime of Color," 2072.

الفصل الثالث: رأس المال (المسيحيون والمال)

1. Karl Marx and Frederick Engels, "Manifesto of the Communist Party," in *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed., ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), 476.

2. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994).

3. Michel Serres, "Corruption—*The Antichrist*: A Chemistry of Sensations and Ideas," trans. Chris Bongie, in *Nietzsche in Italy*, ed. Thomas Harrison (Saratoga, Calif.: Anma Libri, 1988), 34; the phrase "chains of metamorphoses" appears on p. 44.

4. Serres, "Corruption," 34.

5. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 109.

6. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Penguin, 1988).

7. Karen Ho, *Liquidated: An Ethnography of Wall Street* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2009).

٨. اقترح ألبرت هيرش تجديد البحث في «روح الرأسمالية»، وذلك بالاهتمام بالدور وبالقيمة اللذين ينسبان إلى «التجارة وغيرها من أشكال جمع المال».

(A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977], 9).

9. *Goethe's Faust*, trans. Walter Kaufmann (New York: Anchor, 1990), 117; William E. Connolly, *Capitalism and Christianity, American Style* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), chap. 1.

10. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity, 2000), 3.

11. Marx and Engels, "Manifesto," 476; Connolly, *Capitalism and Christianity*, 17, 19.

١٢. ترى صور السيولة وصور الدوران في أدبيات البحث كمجموعة واحدة من بين مصادر بلاغية سيارة كثيرة، يقتصر أغلبها على دائرة الفزيوقراطيين في القرن الثامن عشر ومعاصريهم، مع بقاء بعض آثارها في مخيلة العصر الفيكتوري.

(see *Natural Images in Economic Thought: "Markets Read in Tooth and Claw,"* ed. Philip Mirowski [Cambridge: Cambridge University Press, 1994], and see

Margaret Schabas, *The Natural Origins of Economics* [Chicago: University of Chicago Press, 2005]).

13. J. K. Gibson-Graham, *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2006), 135–36;

يعـزز نيـال فيرجسـون ويفصل فـي تأييده الفكـرة حين يقول إن «الأسـواق فعّالـة، بمعنى أن حركة أسـعار الأسـهم لا يمكن التنبؤ بها، فهي مستمرة سلسة وسائلة تمامًا».

(N. Ferguson, *The Ascent of Money: A Financial History of the World* [New York: Penguin, 2008], 327).

14. Karl Marx, "Speech at the Anniversary of the *People's Paper*," *The Marx-Engels Reader*, 578.

15. Marx, "Speech," 577.

16. See Jennifer Bajorek, *Counterfeit Capital: Poetic Labor and Revolutionary Irony* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009), 4; and see M. Neil Browne and J. Kevin Quinn, "Dominant Economic Metaphors and the Postmodern Subversion of the Subject," in *The New Economic Criticism: Studies at the Intersection of Literature and Economics*, ed. Martha Woodmansee and Mark Osteen (New York: Routledge, 1999), 113–28,

وانظر أيضًا:

Metaphors of Economy, ed. Nicole Bracker and Stefan Herbrechter (Amsterdam: Rodopi, 2005), and Catherine Packham, "The Physiology of Political Economy: Vitalism and Adam Smith's 'Wealth of Nations,' " *Journal of the History of Ideas* 63, no. 3 (July 2002): 465–81.

17. Timothy Mitchell, "Carbon Democracy," *Economy and Society* 38, no. 3 (August 2009): 413; and see Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (London: Verso, 2011).

18. Mitchell, "Carbon Democracy," 415;

يربـط كونولـي بيـن «غازيـة الرأسـمالية» وحـدود أنـواع الوقـود الحفـري التـي تصورهـا ماكس فيبر.

(Connolly, *Capitalism and Christianity*, 19).

19. *Glasgow Citizen*, quoted in Timothy L. Alborn, "Economic Man, Economic Machine: Images of Circulation in the Victorian Money Market," in *Natural Images in Economic Thought*, 186.

20. Norman O. Brown, *Apocalypse and/or Metamorphosis* (Berkeley: University of California Press, 1991), 187.

21. Henry A. Giroux, "Zombie Politics and Other Late Modern Monstrosities in the Age of Disposability." Accessible at www.truth-out.org/111709Giroux; Jean Comaroff and John Comaroff, "Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism," *South Atlantic Quarterly* 101, no. 4 (Fall 2002): 779–805; and see Rob Latham, *Consuming Youth: Vampires, Cyborgs, and the Culture of Consumption* (Chicago: University of Chicago Press, 2002);

يقدم جون ستراتون عرضًا عامًّا للشعبية الحالية لشخصيات الزومبي (دون ارتباط بماركس) في:

"Zombie Trouble: Zombie Texts, Bare Life, and Displaced People," *European Journal of Cultural Studies* 14, no. 3 (2011): 265–81; and see David McNally, *Monsters of the Market: Zombies, Vampires, and Global Capitalism* (Leiden: Brill, 2011).

22. Laurence A. Rickels, *The Vampire Lectures* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 222.

23. Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), 21–22, 40; التوكيد مضاف

٢٤. لمناقشة موسعة للأدب والاقتصاد السياسي، انظر:

The New Economic Criticism: Studies at the Intersection of Literature and Economics, ed. Martha Woodmansee and Mark Osteen (New York: Routledge, 1999); Catherine Gallagher, *The Body Economic: Life, Death, and Sensation in Political Economy and the Victorian Novel* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006), and Mary Poovey, *Genres of the Credit Economy: Mediating Value in Eighteenth- and Nineteenth-Century Britain* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

٢٥. عند مراحل معينة من نقد الاقتصاد السياسي، لم يفترض أن الحياة الاقتصادية ستظل مجردة: «جرد علماء الاقتصاد السياسي القيمة وفصلوها عن اللَّحْم والدَّم». يقول راسكن إن «أوردة الثروة الحقيقية قانية، وليست في الصخر بل في اللَّحْم ... إن الناتج النهائي والتحقق الكامل لكل الثروة في إنتاج أكبر عدد ممكن من المخلوقات البشرية الذين تمتلئ صدورهم هواء وعيونهم ضياء وقلوبهم سعادة». Gallagher, *The Body Economic*, 88, (quoting Ruskin نقلًا عن راسكن).

26. Shukin, *Animal Capital*, 23.

27. Shukin, *Animal Capital*, 5.

28. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 212;

ونتذكر أن وليام هارفي يرى أن «المادة الملموسة المكونة للدَّم لا يمكن تمييزها عن الروح العاقلة».

(John Rogers, *The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996], 11),

لكن الارتباط بين الدَّم والفكر قديم (انظر الفصل التالي).

29. Hegel, *Phenomenology*, 100;

استشرافًا للقول الذي سأطرحه بشأن ارتباط الدَّم والمال، لعل من المفيد النظر في تأملات جورج سيميل بشأن المال التي كتبت دون شكٍّ تحت تأثير هيغل: «المال في العالم المشاهَد هو رمز وحدة الوجود غير المدركة، ومنه يتدفق العالم بعرضه وتنوُّعه وطاقته وواقعه ... . ومهما كان **المفهوم النقي** لهذا الوجود فارغًا ومجردًا، فهو يظهر بصفته جدول الحياة الدافئ الذي يصب في منظومات مفاهيم الأشياء ويسمح لجوهرها بالتفتح والنمو، مهما كان تنوع أو عداوة محتواها واتجاهها».

(G. Simmel, *The Philosophy of Money*, trans. Tom Bottomore, David Frisby, and Kaethe Mengelberg [New York: Routledge, 2004], 503–504; التوكيد مضاف).

30. McNally, *Monsters of the Market*, 138.

31. Mark C. Taylor, *Confidence Games: Money and Markets in a World Without Redemption* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 67.

في مجموعة من المقتطفات التي جُمعت بعد وفاة والتر بنجامين، الذي تمثل مقولته عن «الرأسمالية دينًا» دفعة أساسية لهذا الفصل، يجعل بنجامين «مال الدَّم» موقعًا محوريًّا للبحث بشأن «الصلات بين الأسطورة والمال».

(W. Benjamin, "Capitalism as Religion," trans. Rodney Livingstone, in *Selected Writings vol. 1, 1913–1926*, ed. Marcus Bullock and Michael Jennings [Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996], 290, and see Werner Hamacher, "Guilt History: Benjamin's Sketch 'Capitalism as Religion' " in *diacritics* 32, no. 3–4 [Fall/Winter 2002]: 81–106, and Giorgio Agamben, *Profanations*, trans. Jeff Fort [New York: Zone Books, 2007]).

أما فيليب غودتشايلد فيقول إن «الربط بين المال والدَّم مستمدٌّ من إنجيل متى».

(P. Goodchild, *The Theology of Money* [Durham, N.C.: Duke University Press, 2009], 225).

إن ماركس نفسه متردد في هذا الأمر، ففي «القياس الباطل» («مقارنة المال بالدَّم -وقد

تسـبب فيه مصطلح 'الدورة'- لا تصح إلَّا بقدر ما يصح تشـبيه أغريبا Agrippa الأشـراف/الأرستقراطيينبالمعدة».

[Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), 181; and see S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1978), 291–92]).

٣٢. لا أدري إن كان روبـرت إتـش. نيلسـون أول مـن اقتـرح عبـارة «اللاهـوت الاقتصـادي» في كتابه:

Robert H. Nelson, *Economics as Religion from Samuelson to Chicago and Beyond* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001), xviii;

يحـرص نيلسـون على تمييز عمله عن «الدرس الاقتصـادي للدين»، وأضيف أنا عن الدرس الديني للاقتصـاد. إن «اللاهـوت الاقتصـادي»، عنوانًـا وعبـارة، ليوحـي بأنـه عـن معاملـة الاقتصـاد بوصفه دينًا. وانظر أيضًا:

R. H. Nelson, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1991) as well as A. M. C. Waterman, *Political Economy and Christian Theology Since the Enlightenment: Essays in Intellectual History* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).

ولا يدَّعي اسـتخدامي العبارة هنا التأثير والنطاق نفسـه، وبالطبع ليس النطاق المميز والمؤثر الـذي يكسـبه إياها جيورجيو أغامبين، حيث يبتعـد تمامًا عن مجال علم الاقتصاد الحديث.

(G. Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, trans. Lorenzo Chiesa [with Matteo Mandarini] [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011]).

كل المقصـود إبـراز حامـل مسـار فـي التاريـخ الطويـل الـذي يكـرس نيلسـون وأغامبيـن عملهما له.

33. T. Harv Ecker, *Secrets of the Millionaire Mind* (New York: Harper Business, 2005), 94; quoted in Barbara Ehrenreich, *Bright-Sided: How Positive Thinking Is Undermining America* (New York: Metropolitan, 2009), 93;

لعل الصياغة الأكاديمية الأشـد صرامة سـتكون كالتالي: «عالم بلا مال سـيكون أسـوأ كثيرًا مـن عالمنـا الحاضـر. ومـن الخطأ تصـور (كما فعـل أنطونيو في مسـرحية شكسـبير) أن كل مُقرضـي النقود مجرَّد طفيليات تمتصُّ دم الحياة من المدينين البائسـين».

(N. Ferguson, *The Ascent of Money*, 63).

34. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York and London: Routledge, 2001), 18, 33;

أعـاد ألبرت هيرشـمان النظر في سـؤال فيبـر في كتابـه: *Passions and the Interests*، وانظر أيضًـا بولتانسـكي وشـيابيللو Boltanski and Chiapello، حيـث يقـولان: «منحـت روح

الرأسمالية الأولى خلق التوفير أكثر مما يستحق، لكن الروح الجديدة تتميز بتغيير في العلاقة مع المال والعمل».

(Luc Boltanski and Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, trans. Gregory Elliot [London: Verso, 2007], 151).

وعن موضوع الوساطة، أو بالأحرى تشكيل القيمة وتطبيع المال دون إشارة مباشرة إلى الدّم (أو إلى المسيحية)، انظر كتاب ماري بوفي الرائع:

Mary Poovey's magisterial *Genres of the Credit Economy: Mediating Value in Eighteenth- and Nineteenth-Century Britain* (Chicago: University of Chicago Press, 2008);

يقدم مارسيل هيناف ملخصًا موجزًا، ولنقل مستأنسًا، للتغيرات التي جرت على المال منذ بواكير العصر الحديث، فيقول: «هو تحول المال من وسيط غير أخلاقي إلى أداة محايدة».

(M. Hénaff, *The Price of Truth: Gift, Money, and Philosophy*, trans. Jean-Louis Morhange [Stanford, Calif.:

Stanford University Press, 2010], 16).

لكن التغيرات التي ارتبطت بتاريخ الربا، وبالأدق فيما يخص علاقة الكنيسة بالمال، ينبغي تحقيق أثرها وإعادة تصويرها وفق خط تطور أشد تدريجيًا. انظر:

Robert B. Ekelund Jr., Robert F. Herbert, Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, and Audrey B. Davidson, *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm* [New York: Oxford University Press, 1996](,

وانظر تحديدًا الفصل السادس وهو بعنوان: «كيف ربحت الكنيسة من الربا ومبادئ التبادل؟» (30–113).

35. Immanuel Kant, "Perpetual Peace," quoted in Egidius Berns, "European Surrogate," in *The Cultural Diversity of European Unity: Findings, Explanations and Reflections from the European Values Study*, ed. Wilhelmus A. Arts, Jacques A. Hagenaars, and Loek Halman (Leiden: Brill, 2003), 456.

يفصل بيرنز في الصلات بين الاقتصاد والائتمان والاقتصاد والدين في:

"L'Euro et le politique," in *L'argent: Croyance, mesure, spéculation*, ed. Marcel Drach (Paris: La Découverte, 2004), 249–57;

وانظر أيضًا:

Jean-Joseph Goux, *Les monnayeurs du langage* (Paris: Galilée, 1984), and Bernard Stiegler, *Mécréance et discredit. 1. La décadence des démocraties industrielles* (Paris: Galilée, 2004).

ولمناقشة سياقية أوسع للفصل بين السياسة والاقتصاد، انظر:

Norbert Elias, *The Civilizing Process 2. State Formation and Civilization*, trans. Edmund Jephcott (Oxford: Blackwell, 1994), 380ff. (وانظر الحواشـي التالية)

36. Immanuel Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch," trans. H. S. Reiss, in Kant, *Political Writings*, ed. H. S. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 114;

عـن أصـل التعارض بين الحـرب والتجارة ("le doux commerce")، وعـن «روح التجارة» و«وروح الغزو» أو عن «الاقتصاد الحديث» و«حماقة الاسـتبداد»، انظر:

Hirschman, *The Passions*, 79–80, 85, ومـا بعدها

ويبـرز هيرشـمان أيضًـا أن الإجماع لـم يكن مطلقًا. بمعنـى أن التجارة ربمـا كانت «توصف بأنهـا 'معركـة متواصلـة' مـن جانـب كولبرت ويصفها سـير جوسـيا تشـايلد بأنهـا «نوع من الحرب» (٧٩).

37. Bernard E. Harcourt, *The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010), 36.

ينبغـي أن أذكر أن هاركورت يـرى أن «المجازات المائية مضت» (٣٩)، ولعله مصيب؛ لأنه يقـول إن «كل مسـار جديـد لهذه الأفـكار يغير كذلـك ولو شـيئًا قليلًا العلاقة بيـن الاقتصاد والعقاب» (٣٩). لكن ما يبدو أنه يسـتمر لزمن طويل فهو الدَّم، ومصطلحات العلاقة نفسـها التـي يهتـم بها هاركـورت وإمكانية «نظرة أبعـد للعلاقة بين الاقتصـاد والعقاب» (٤٤). وأنا أسـتند إلـى دفعـة البحـث القويـة عند هاركـورت («لاستكشـاف أثر قبـول تلـك المعتقدات -معتقـدات في النظام الطبيعي والاسـتبداد القانوني- علـى توزيعاتنا الاجتماعية المعاصرة» [٤٩]).فـي محاولـة ترجمـة عبارتـه «الاقتصـاد والعقـاب» إلـى عبـارة مبتذلـة، وهـي الاقتصاد والدين».

38. William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, ed. Jay L. Hallo (Oxford: Oxford University Press, 1994), 3.1.37–38.

سـأعود إلى مسـرحية شكسـبير وإلى العدو الاقتصادي في الجزء الأخير من هذا الفصل.

٣٩. ربمـا نجـد قائمـة مراجـع أوفـى ومنظورًا مختلفًـا عن المنظـور المقدم هنا فـي عمل روبرت إتش. نيلسون، وانظر:

Taylor, *Confidence Games*, as well as Philip Goodchild, *Capitalism and Religion: The Price of Piety* (New York: Routledge, 2002), and Nimi Wariboko, *God and Money: A Theology of Money in a Globalizing World* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2008), and see Mary-Jane Rubenstein, "Capital Shares: The Way Back into the With of Christianity," *Political Theology* 11, no. 1 (2010): 103–119;

وبالطبع لا تزال فكرة بوفي العامة قائمةً فيما يخص العملية الواسعة النطاق الخاصة بالتمييز النوعـي والمبحثـي التـي بمقتضاهـا صـار الأدب والاقتصـاد السياسـي مثلًا يشـغلان مواقع

مستقلة ويؤديان وظائف مختلفة. وإن اهتمامي بـ «الدين» أو بالأحرى «المسيحية ليس مقصودًا به إبراز أهمية مبحث أو جنس آخر أو مستقل، بل محاولة الوصول إلى مرحلة أسبق من هذه العملية، إن لم تكن مرحلة غير مميزة (انظر: Poovey, *Genres of the Cred-it Economy*, e.g., 237). ولنا أن نفكر بأدوات «المسلمات الرأسمالية» (المستعارة من ديلوز وجواتاري)، التي تضمُّ عددًا من العناصر، بعضها معروف بالانتماء الصريح إلى الرأسمالية، وغيرها أقل وضوحًا (النظام التعليمي والعلم والتكنولوجيا وسياسة الدولة، وطبيعة الأخلاق).

(Connolly, *Capitalism and Christianity*, 10–12, 22)

فإن صحَّ أن «الرأسمالية تتشكّل بمسلَّمة عامَّة عن التدفقات المفسرة للشفرة»،

(Deleuze and Guattari, *Thousand Plateaux*, 453).

فإنني أسعى إلى إعادة صياغة طفيفة، وربما تفسير، لشيء مثل «منظومة مسلمات مسيحية».

٤٠. إنجيل مرقص ١٢: ١٣ ــ ١٧.

41. Karl Marx, "On the Jewish Question," trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, in *Early Writings*, ed. Lucio Colletti (London: Penguin Books, 1975), 237;

وبتعبير آخر، فإن «شايلوك مندمج تمامًا في اقتصاد البندقية».

(Michael Ferber, "The Ideology of *The Merchant of Venice*," *English Literary Renaissance* 20 [1990]: 459).

42. Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, trans. Sabu Kohso (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003), 140; and see Taylor, *Confidence Games*, 106; and see also Jean-François Lyotard, *Économie libidinale* (Paris: Minuit, 1974); Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980). Tawney's phrase is found in his *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), 36.

(Michael Ferber, "The Ideology of *The Merchant of Venice*," *English Literary Renaissance* 20 [1990]: 459).

43. Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, trans. Sabu Kohso (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003), 140;

وانظر أيضًا:

Taylor, *Confidence Games*, 106; and see also Jean-François Lyotard, *Économie libidinale* (Paris: Minuit, 1974); Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980).

عبارة تاوني موجودة في كتابه:

Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study (New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), 36.

يقول والتر بنجامين شارحًا إن «البيئة الدينية للرأسمالية» لا تعني فقط ما يصفه ماكس فيبر بأنه «تشكيل سوّاه الدين». بل إنه «ظاهرة جوهرها ديني».

(Benjamin, "Capitalism as Religion," 288).

والأشهر من هذا قول جورج بتال: "la détermination religieuse de l'économie . . . elle définit la religion" «التحديد الديني للاقتصاد ... هو ما يحدد الدين» (G. Bataille, *La part maudite* [Paris: Minuit, 1967], 156). يقترح بيير كلوسوفسكي توجهًا آخر وهو العودة إلى سيد Sade والقول بأن المال يمثل التبادل الظاهر للأجساد، وهو يحدد هذه الوظيفة بالأساس بأثر الأرقام التي يسميها «الوظيفة الواضحة لتحوُّل الجسد المقدَّس».

(P. Klossowski, *La monnaie vivante* [Paris: Payot et Rivages, 1997], 64).

44. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin Books, 1990), 181, n. 4.

45. Connolly, *Capitalism and Christianity*, 21;

عن الأهمية الفريدة «للديني» بوصفه طيفيًا وغيره عند ماركس، انظر: Derrida, *Spectres de Marx* (e.g., 232ff, 252, 264). وعن المسيح تحديدًا، انظر ص٢٢٩ وما بعدها. في عمل دريدا كله منذ قدّم مصطلح "Différance," [التي تحمل معنى الإرجاء]، فقد أبرز على الأقل أهمية الاقتصاد وحتميته (انظر على سبيل المثال:

Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass [Chicago: University of Chicago Press, 1981], 8).

وانظر أيضًا:

Derrida, "Du 'sans prix' ou le 'juste prix' de la transaction," in *Comment penser l'argent*, 386– 401, and "Autour des écrits de Jacques Derrida sur l'argent," in *L'argent: Croyance, mesure, spéculation*, 201–232;

يفصل دريدا في المنطق العام للإيمان والائتمان في:

"Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone," trans. Samuel Weber, in Derrida, *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002).

46. Ferber, "The Ideology," 440.

47. Ferber, "The Ideology," 441;

أرى من المناسب استحضار تعليق فيربر نفسه على بنية «التنافرات والمفارقات» عند شكسبير (٤٣١) مقابل ما يسميه «التناقضات» و«التسويات» و«طبقات النفاق» في المسيحية (٤٤٠- ٤٤١)، أو حتى «النزاع بين أبعاد المسيحية الدنيوية والأخروية» (٤٤١). وهكذا

فعندما يتكلم فيبر عن «التنافرات والمفارقات التي قلبت رأسًا على عقب، وتبدو غالبًا اعتباطية، إما لأنها لا تجتمع في نسق تقييم عام للمسرحية أو -وهو الأهم- لأنها لا تستند إلى أفكار لحظة شكسبير التاريخية وممارساتها» (٤٣١)، فإنه فيما يبدو يغفل إمكانية انطباق هذه المقولة على المسيحية، «إحدى صيغ المسيحية» (٤٦٠)، أو شيء آخر غير مسيحية ذات «الفترتين» في تطورها التاريخي.

48. Werner Hamacher, "The Right to Have Rights (Four-and-a-Half Remarks)," in *And Justice for All? The Claims of Human Rights*, ed. Ian Balfour and Eduardo Cadava, A Special Issue of *South Atlantic Quarterly* 103, no. 2/3 (Spring/Summer 2004): 345,

نقلًا عن ماركس في المسألة اليهودية. وقارن كيف يصف أغامبين -في تعليقه على «الرأسمالية بوصفها دينًا»- الخلط الواضح بين الإنساني والإلهي والمقدَّس والدنس في المسيحية:(Agamben, *Profanations*, 80)، وبذلك يبرز بؤرة اهتمام بنجامين. وفي الوقت نفسِه، يرتد إلى «الدين». وهكذا، كما يقول أغامبين، فإن الرأسمالية «تعمم في كل مجال بنية الفصل التي تعرف **الدين**» (٨١، التوكيد مضاف). يخالف أغامبين منطق الطفيلي عند بنجامين ويتبع منطق فصل وتمايزات بين العلمنة والتدنيس، بين تحول جسد الرب واستهلاك/ أكل (المضيف)، بين هذا الاستهلاك الفردي الفدائي والتضحية بالنفس في السياحة الحديثة. لكن هذا هو تحديدًا المنطق الهش والمنتصر الذي ضمنت به المسيحية بقاء نظام ديني كان من شأنه هدم التمايزات التي يحفظها وما ترتب عليه من تحوله إلى «طفيلي»، أي الرأسمالية وليس مقابلها المستقل.

49. León Rozitchner, *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalism (En torno a las* Confesiones *de san Agustín)* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1996).

50. Connolly, *Capitalism and Christianity*, 31;

بالإضافة إلى كونولي، فإنني أستحضر هنا ليندا كينتز وبيثاني موريتون اللتين تبينان بالأساس التراث الباقي والحضور لشكل من المسيحية يجب أن يفهم فهمًا أشمل من منظور تاريخي و«مسلماتي». ويوسع فيليب غودتشايلد -الذي سبق ذكره- آفاقنا التاريخية واللاهوتية مثلما يفعل كتاب:

The Marketplace of Christianity, Robert B. Ekelund Jr., Robert F. Herbert, and Robert D. Tollison (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006).

٥١. شارل بودلير من مذكراته المنقول منها في Bajorek, *Counterfeit Capital*, 5; ، لكنني أضع الروح الرأسمالية مكان عبارة بودلير «الروح الجمهورية» و«الرأسمالية» مكان «الديمقراطية». كان بودلير يعلم شيئًا عن الدّم وعن مستهلكي الميلانكوليا: «في الحب بحثت عن ساعة خواء لكن/ الحب عندي حشية ملؤها الإبر/ التي تستنزف دمي لتشربه الغانيات».

(C. Baudelaire, "The Fountain of Blood," in *Les fleurs du mal*, trans. Richard Howard [Boston: David Godine, 1982], 131).

52. J. Derrida, "Faith and Knowledge."

وفي سياق قريب، يقول أنطوني ووترمان إن «أي وصف 'داخلي' فكري تأريخي لاستبدال خطاب الاقتصاد السياسي بخطاب اللاهوت المسيحي لم يحن بعدُ، رغم أن أحد علماء الاقتصاد قال مؤخرًا إن علم الاقتصاد الحديث هو بالفعل التجلي الحالي للدين الغربي، وهو الوريث الشرعي للمسيحية التي بطلت حتمًا».

(A. M. C. Waterman, *Political Economy and Christian Theology Since the Enlightenment: Essays in Intellectual History* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 5;

يشير ووترمان إلى روبرت إتش. نيلسون وإلى كتابه *Reaching for Heaven on Earth* **[البحث عن الجنة على الأرض]**.

٥٣. لهذا أتفق مع مايكل فيربر على أن «أرواح الرأسمالية عند فيبر وشكسبير ... تختلف كما تختلف أخلاقهما المسيحية. فإن شكسبير -على الأرجح- يفصل رأس المال التجاري عن رأس مال التمويل، وينسب إلى الأول الفضائل المسيحية وكذلك فضائل الأرستقراطية» (٤٤٨). فالسؤال -وهو نزاع عائلي إلى حد ما- هو هل لنا أن نقول إن روحًا واحدة فقط من هذه «الأرواح» هي روح مسيحية، وبأي معيار تحليلي.

54. W. Benjamin, "Capitalism as Religion," 289.

٥٥. «آراء ماركس في الموضوع مفيدة؛ لأنها تعبّر تعبيرًا غريبًا عما أوحى به شكسبير دراميًا قبله بقرون. وكما يقول كينيث موير Kenneth Muir، فربما كان شكسبير أو لم يكن ماركسيًّا سابقًا على ماركس، لكن ماركس كان بالتأكيد شكسبيريًّا».

(Peter F. Grav, *Shakespeare and the Economic Imperative: "What's aught but as 'tis valued?"* [New York: Routledge, 2008], 6).

٥٦. كل نُقُول هذا الجزء من ترجمتي عن:

Moses Hess, "Über das Geldwesen [On the Essence of Money]," in M. Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften 1837–1850*, ed. Auguste Cornu and Wolfgang Mönke (Berlin: Akademie-Verlag, 1961), 345.

57. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin Books, 1990), 172.

58. Connolly, *Capitalism and Christianity*, 9.

59. Taylor, *Confidence Games*, 67; and see also Marc Shell, "L'art en tant qu'argent en tant qu'art," in *Comment penser l'argent*, ed. Roger-Pol Droit (Paris: Le Monde Editions, 1992), 103–128.

60. Marc Shell, *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993), 1, 3.

61. Valentin Groebner, *Liquid Assets, Dangerous Gifts: Presents and Politics at the End of the Middle Ages*, trans. Pamela E. Selwyn (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 22;

ويضيف: «كانت الهبات تمثل أولًا وقبل كل شيء بالسوائل. وحين تظهر كلمة *geschenckt* في السياق، فإن شيئًا في المعتاد يتدفق، وعندما لم تكن الأشياء المهداة سائلة حرفيًا؛ بل كانت عطايا (الكلمة الألمانية تعني 'مال الشراب') أي كؤوس أو اواني شراب مليئة بالنقود، فقد كانت تقدم كسائل مع تفضيل صريح أو ضمني للنبيذ، فقد كان السائل السياسي المفضل في العصور الوسطى المتأخرة بلا منازع» (٦٤).

٦٢. عن هارفي، انظر:

Rogers, *The Matter of Revolution*; on Luther and "filthy lucre," see Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1985), 234–304; and see Karen Ho, *Liquidated: An Ethnography of Wall Street* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2009);

يبدو لي أن الربط بين المال والدَّم (دم المسيح تحديدًا) يشمل الارتباط بين المال والغائط (النوع المقدَّس أيضًا). وقد لخص هذا دومينيك لابورت بشيء من التفصيل: «أينما كان الغائط، كان الذهب»، وهو ملخص ناقص لكنه مقنع.

Dominique Laporte in his *History of Shit*, trans. Nadia Benabid and Rodolphe El-Khoury (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000), 38, and see 58, 79, 82, 110,

وهو كذلك يرتبط، من منظر التحليل النفسي الصحيح، بدولة مصاصي الدماء و«تدريبها الجسد الاجتماعي على التحكُّم في عضلة الإخراج» (٦٦). يؤكد لابورت أنه يكتب عن «الغرب المسيحي» عن الرأسمالية (والكولونيالية/ الاستعمار) في كل ما يقول. ويواصل كلامه شارحًا أن «توزيع الثروة حسب حاجة كل فرد يدلُّ على تبادل اجتماعي عام ومضاد للإمساك. يجد الفرد نفسه في موقف مقيد كموقف الإوزة التي تلقم الغذاء، أي محشوة حرفيًا بالدولة التي تتغوط في فمه»، وفي الوقت نفسه تمتصُّ دمه (٦٦).

63. Shell, *Money, Language, and Thought*, 40, n. 43.

٦٤. أقصد هنا أن أؤكد على العلاقة بين «العرق والمال»، وأتوسع فيها بعد أن أستكشف مايكل أومالي في بحثه:

Michael O'Malley in his "Specie and Species: Race and the Money Question in Nineteenth-Century America," *American Historical Review* 99, no. 2 (April 1994): 369–95;

يتناول أومالي في مناقشته دور الدَّم الأساسي (٣٧٢، ٣٨١–٨٢).

٦٥. هذا هو القول الذي أفصل فيه في الفصل السابق (دولة مصاصي الدماء).

٦٦. يؤكد مارك تايلور طوال دراسته الرائعة على أهمية الحلول كموقع تحوُّل رئيس يعتمد عليه علم الاقتصاد الحديث:

(Taylor, *Confidence Games*, e.g., 84, 89, 98, 101ff.)

انظر أيضًا (ص٢٨٩) من «الرأسمالية بوصفها دينًا»، يعلق صامويل فيبر أيضًا على مقال بنجامين غير المنشور، فيبرز «تحول الرب بيولوجيًا» و«الحلول الخالص». وهكذا، يصف فيبر عملية «لانهائية من حيث المبدأ، لكنها حلولية»، يبرز فيها المال وليس العمل بوصفه «السمة الكبرى للديانة – العبادة الرأسمالية».

(S. Weber, *Targets of Opportunity: On the Militarization of Thinking* [New York: Fordham University Press, 2005], 117–23).

٦٧. في كتابه «**البورصة والحياة**»، يربط جاك لو غوف بين «تابو الدَّم» و«تابو المال» في سردية إقصاء تنتهي إلى اليهود أو تدور حولهم.

(J. Le Goff, *La bourse et la vie: Économie et religion au Moyen Âge*, in Le Goff, *Un autre Moyen Âge* (Paris: Gallimard / Quarto, 1999], 1293).

تقف مسرحية «**تاجر البندقية**» عند ذروة تقييم المال على أسس مغايرة (بموازاة تقييم الدَّم الذي ظهر أولًا)، ويظهر هذا في قول مايكل فيربر: «بوصف المال الوسيط العالمي للتبادل ووسيلة التواصل أو دورة الثروة، فإنه يختزل السؤال الأخلاقي في مصطلحات بسيطة: الاكتناز أو التدوير الحر، الشح أو البذخ، الطمع أو الكرم. إن المال شبيه الاقتصاد أحادي السلعة، ويقترن جيدًا بالسلعة الروحية الفريدة، أي الحب أو الصداقة» (Ferber, "The Ideol-ogy," 453).

68. Marx, "Speech," 577.

٦٩. عن القربان المقدس، انظر:

Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), and see also Carolyn Walker Bynum

وعن تاريخ تهمة الدَّم، انظر: R. Po-Chia Hsia. وعن اليهود والمال في الثقافة القروسطية، انظر أعمالًا كثيرة منها:

Joseph Shatzmiller, *Shylock Reconsidered: Jews, Moneylending, and Medieval Society* (Berkeley: University of California Press, 1990), and Jacques Le Goff, *La bourse et la vie*.

يشير لو غوف إلى التجمُّع الذي يربط بين القربان المقدَّس ومعاداة اليهودية والمفاهيم الاقتصادية (ص١٢٨٥). وأخيرًا، كتب بنجامين نيلسون تاريخًا عن فكرة الربا تبيّن أن المسيحيين كانوا يفكرون «في» المال «مع» اليهود.

(B. N. Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1949]).

٧٠. مع ذلك، «فمن الغريب أيضًا أنه رغم مركزية الموضوعات الاقتصادية في معاداة السامية الحديثة، وكذلك الأزمات الاقتصادية الحقيقية التي أثرت في نسبة كبيرة من اليهود الأوروبيين، فقد تعامل أغلب المؤرخين مع الخطاب الاقتصادي بطريقة غير مباشرة، في أحسن الأحوال».

(D. J. Penslar, *Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe* [Berkeley: University of California Press, 2001], 2).

أرى أن الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الخطاب الاقتصادي المسيحي، مع وجود أدلّة تخالف هذا. ويتفق أن جعبة بنسلار فقيرة فيما يخص مسرحية شكسبير.

٧١. أقدم هذا العنوان بشيء من المزاح؛ نظرًا لعدد الكتب التي تتناول مسألة «اليهود والمال» تناولًا جادًّا (انظر الحاشية التالية). وهو يصلح عنوانًا فرعيًّا لدراسة بارثولومي كلافيرو الرائعة «أنثروبولوجيا الاقتصاد الحديث الكاثوليكية»:

Bartolomé Clavero, *Antidora. Anthropología católica de la economía moderna* (Milan: Dott. A. Giuffre Editore, 1991)

التي ترجمت إلى الفرنسية بعنوان:

La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne. Trad. Jean-Frédéric Schaub. Préface de Jacques le Goff (Paris: Albin Michel, 1996).

٧٢. ذكرت عددًا قليلًا، لكن عدد الكتب والرسائل التي تتعامل مع اليهود والمال أكبر من أن يُجمع هنا. ورغم أنها لا تتعامل مع الأمر تعاملًا سلبيًّا دائمًا (بل يذهب البعض إلى حد قول إن ارتباط اليهود بالمال أمر طيب)، فإنها جميعًا تبرز غياب دراسة تتخذ المسيحيين موضوعًا لها. ولعيّنة من الدراسات التي تحوي معلومات ببليوغرافية، انظر:

Les Juifs et l'économique: miroirs et mirages, ed. Chantal Benayoun et al. (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1992); Jacques Attali, *Les Juifs, le monde et l'argent. Histoire économique du people juif* (Paris: Fayard, 2002); Edouard Valdman, *Jews and Money: Towards a Metaphysics of Money*, trans. Margaret Flynn (Rockville, Md.: Schreiber Publishing, 2000); Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004); and see Kirill Postoutenko, "Wandering as Circulation: Dostoevsky and Marx on the 'Jewish Question,' " in *The Economy in Jewish History: New Perspectives on the Interrelationship Between Ethnicity and Economic Life*, ed. Gideon Reuveni and Sarah Wobick-Segev (Oxford: Berghahn Books, 2010), 43–61.

وللتذكرة بقدرة الفكر المسيحي على توليد اليهودية من أحشائه، انظر:

David Nirenberg, "Shakespeare's Jewish Questions," *Renaissance Drama* 38 (2010): 79.

73. Jacques Derrida, "What Is a 'Relevant' Translation?" trans. Lawrence Venuti, *Critical Inquiry* 27, no. 2 (Winter 2001): 186.

٧٤. لنظرة عامَّة على موضوع الدَّم عند شكسبير، انظر:

Shakespeare's Theories of Blood, Character, and Class: A Festschrift in Honor of David Shelley Berkeley, ed. Peter C. Rollins and Alan Smith(New York: Peter Lang, 2001), and particularly David S. Berkeley's essay, "Shakespeare's *Severall Degrees in Bloud*," 7–18;

وانظر أيضًا:

Gail Kern Paster, "Laudable Blood: Bleeding, Difference, and Humoral Embarrassment," in Kern Paster, *The Body Embarrassed*, 64–112.

75. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986).

76. *The Works of William Harvey*, 30–31.

مهما كانت أهمية الاكتشاف، فمن الضروري أن نذكر أن صحته العلمية لم تثبت على يد هارفي. وكما يقول كاتب سيرته روبرت ويليس Robert Willis ، فإن هارفي خلف مبدأ الدوران كاستدلال أو استنباط، وليس إثباتًا محسوسًا واضحًا. فقد قدَّم قرائن معيَّنة ونقل حقائق تشريحية كثيرة تقول بالانتقال المستمر للدَّم من الشرايين إلى الأوردة ومن الأوردة إلى الشرايين، وهذه نتيجة حتمية، لكنه لم يَرَ هذا الانتقال قطُّ، بل إن فكرته عن طريقة حدوثه فكرة معيبة».

(R. Willis, *The Life of William Harvey*, in *The Works of William Harvey*, edited and translated by Robert Willis (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989), xli.

وليس من فضل القول إن هارفي حظي بمكانة نادرة رغم المقاومة في أول الأمر، فهو أحد المستكشفين القلائل الذين «شهدوا في حياتهم استقبال استكشافهم استقبالًا مرضيًا وتحوله إلى قانون في أغلب مدارس الطب في أوروبا؛ لذا فهو من الفئة القليلة، ويقول صديقه توماس هوبز إنه الوحيد فيما يعلم الذي عاش ليرى المبدأ الجديد يكتسح المعارضة ويترسخ في الرأي العام» (lii).

77. *The Works of William Harvey*, 3–4;

(التوكيد مضاف). وانظر أيضًا مقارنة هارفي القلب بالشمس أو «قلب العالم» و«رب البيت» (٤٧)، ومقارنة القلب بأمير مملكة (٨٣). يشير ويليس أيضًا إلى أن تعليم هارفي الرسمي بجامعة كمبريدج كان في المنطق واللاهوت وليس في الفيزياء ولا الطب. وأن هارفي شخص «تظهر عليه العواطف الدينية بوضوح» (lxxviii). لكنه بوضوح أيضًا يُعلمِن، أو بالأحرى «يجعل [المحرك الأول] حالًا [في مقابل التجاوز والمفارقة] عن طريق تجسُّده في قلب الإنسان. وفي الوقت نفسِه يحسم النزاعات الطبية والسياسية حول مركزية القلب مقابل

الكبد، والرأس مقابل القلب بوصفها محل الحكم والسيادة. وللاطلاع على هذا الجدل، انظر:

Jacques Le Goff, "Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages," in *Fragments for a History of the Human Body: Part Three*, ed. Michel Feher et al. (New York: Zone Books, 1989), 12–26.

78. See Paul P. Christensen, "Hobbes and the Physiological Origins of Economic Science," *History of Political Economy* 21, no. 4 (1989): 689–709.

79. R. Willis, *The Life of William Harvey*, in *The Works of William Harvey*, xvii.

80. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), chap. 24, "Of the Nutrition, and Procreation of a Common-wealth," 174–175;

يشير غودتشايلد إلى إسهام هوبز في *Theology of Money*, 227 and 265, n. 7.

٨١. لقراءة كاشفة لآراء هوبز في البحار، أي في سطح رواية «موبي ديك»، انظر:

Peter Szendy, *Prophecies of Leviathan: Reading Past Melville*, trans. Gil Anidjar (New York: Fordham University Press, 2010).

عبارة «ليفاياثان هو النص» بالطبع هي عبارة ملفيل، علق عليها سزيندي Szendy، وانظر الفصل السادس من كتابنا هذا (ليفاياثان ومضخة الدَّم).

٨٢. جون لو، كما يرد في:

Frederick C. Green, *Eighteenth-Century France: Six Essays* (New York: Frederick Ungar Publishing, 1964), 7;

ولحالات سابقة، انظر: Jonathan Gil Harris, *Sick Economies*, 143–46. ولسيرة حياة لو، انظر:

Janet Gleeson, *Millionaire: The Philanderer, Gambler, and Duelist Who Invented Modern Finance* (New York: Simon & Schuster, 1999);

وللمزيد عن لو وأصحاب المذهب التجاري وإسهامهم في تاريخ المال، وتحديدًا أهمية الدوران في إنتاج الثروة، انظر:

Eli F. Hecksher, *Mercantilism*, trans. Mendel Shapiro (London: George Allen & Unwin Ltd, 1934)

(أشكر بارثا تشاترجي؛ لأنه أحالني إلى كتاب هيكشر). قبل هذا صور كويسناي Quesnay المملكة بأنها نظام مغلق، تدور فيه السلع كما يدور الدَّم في الجسم. انظر:

V. Foley, "An Origin of the *Tableau Économique*," *History of Political Economy* 5, no. 1 [1973]: 121–50, and Paul P. Christensen, "Fire, Motion, and Productivity: The Proto-Energetics of Nature and Economy in Francois Quesnay," in *Natural Images in Economic Thought*, 249–88.

واتبع هذا فزيوقراطي آخر هو تيرغوت. ويبدو أن مونتسكيو، وهو من معاصري لو، كان يعتقد أن «الشـرف» دم الدولـة (فقـد كتـب يقول إن الشـرف يحكـم الممالـك، فهو ما يمنـح الحياة للجسد السياسي كله، والقوانين والفضائل أيضًا).

[Montesquieu, *Spirit of the Laws*, trans. Anne M. Cohler et al. [Cambridge: Cambridge University Press, 1989], book 3, chap. 8, 28).

83. E. F. Hecksher, *Mercantilism*, vol. 2, 216.

يرى هيكشر أن التحوُّل في المال والدوران ترجع أصوله إلى العصور الوسطى، لكنه لا يفسر مصـادره أو أهميتـه الاقتصاديـة اللاهوتيـة إلّا حيـن يشـير إلـى أصحـاب المذهـب التجـاري و«عبادتهـم المـال» بوصفهـا فكـرة لاواعية، وجـزءًا من «عناصـر لاواعية»، «تضفـي هالة من الأهميـة علـى مصطلحات الذهـب والفضة والمال لا توفيها كاملًا الوظائف التي تنسـب إليها علـى مسـتوى الوعـي» (٢٦١). ولبحث كامل شـامل في صعود طب جالينـوس في الاقتصاد السياسي في أوائل العصر الحديث، انظر:

Jonathan Gil Harris, *Sick Economies: Drama, Mercantilism, and Disease in Shakespeare's England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004);

ولمراجعة الأدوار والممارسات الاقتصادية للكنيسة القروسطية، انظر:

Robert B. Ekelund Jr., Robert F. Herbert, Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, and Audrey B. Davidson, *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm* (New York: Oxford University Press, 1996).

٨٤. يعيـد تيموثي ميتشـيل طـرح هذا الحدث ويقترح وصفًا أدقّ، فيقـول: «حين طالبت المصارف الأوروبية مقابل دولاراتها ذهبًا رفضت الولايات المتحدة». وقد وصف الأمر بأنه «نبذ لمعيار الذهب حتى وصل إلى إعلان حكومة الولايات المتحدة الإفلاس».

(Mitchell, "Carbon Democracy," 419).

85. Shakespeare, *The Merchant of Venice*, 1.3.21–24.

٨٦. الارتباطات بين الديني والسياسـي محفورة في قلب كتاب مارسـيل موسـى «**رسـالة في الهبة**» *Essai sur le don*، والأهم من هذا عادة «إجمالي الفوائد المتصاعدة». ويؤكد موسى في كتابه كله البُعْد الصراعي في التبادل.

87. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 29.

وعن استبعاد شميت اللاهوتي من مفهوم العدو، انظر كتاب:

Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, trans. Dana Hollander (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003),

وكتابي:

The Jew, the Arab: A History of the Enemy (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).

88. Schmitt, *The Concept of the Political*, 28.

89. Schmitt, *The Concept of the Political*, 79; (التوكيد مضاف).

90. Schmitt, *The Concept of the Political*, 78.

91. Schmitt, *The Concept of the Political*, 79.

٩٢. يدهشنا شميت بما كتب عن ثورة باتجاه «ثقافة محيطية» تبدأ باكتشاف الأمريكتين، أدت إلى «ثورة فضائية كوكبية»(٥٤)،

(C. Schmitt, *Land und Meer* [Stuttgart: Klett-Cotta, 1993], 23).

وكانت «أول [ثورة] أصيلة» في التاريخ العالمي، «بلا مقارنة» (٦٤). علقت على هذه «الإسالة» التدريجية الحاسمة للفضاء في عمل شميت في مقالي «حقوق الإرهاب».

"Terror Rights" in *CR: The New Centennial Review* 4, no. 3 (Winter 2004) [Special issue on Carl Schmitt's *Theory of the Partisan*]: 35–69.

وكما بيَّنت سابقًا، فإن جيلي ديلوز وفليكس غواتاري أكَّدا أهمية الجريان والتدفق ومقاطعتهما في السبيل إلى فهم الرأسمالية في:

L'Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie (Paris: Minuit, 1972).

يلفت مارك تايلور الانتباه إلى رواية وليام غاديس *The Recognitions* (1955) وإلى صورة بنوك الدَّم في هذه الرواية، كما يبرز الظاهرة الأكبر حيث «تسيّل الأشياء المشار إليها التي كانت أصولًا آمنة للفكر والفعل وتبدأ في الدوران بحرية».

(Taylor, *Confidence Games*, 25).

93. Mark Netzloff, "The Lead Casket: Capital, Mercantilism, and *The Merchant of Venice*," in *Money and the Age of Shakespeare: Essays in New Economic Criticism*, ed. Linda Woodbridge (New York: Palgrave, 2003), 171.

94. Ferber, "The Ideology," 435.

95. Lars Engle, 'Thrift is Blessing': Exchange and Explanation in *The Merchant of Venice*," *Shakespeare Quarterly* 37, no. 1 (Spring 1986): 26.

96. Schmitt describes Venice's half-millennium dominion over the sea, as well as the ceremony of these *sposalizio del mare* in *Land und Meer*, 20–21.

97. Shakespeare, *The Merchant of Venice*, 1.1.8–14.

ستأتي إحالاتٌ أخرى على المسرحية في المتن بعباراتٍ أو جملٍ اعتراضية.

٩٨. من الغريب أن الفهرس في طبعة غاي هالو لا يشير إلَّا إلى مثالين لكلمة «الدَّم» في المسرحية. ولا يكاد المال يذكر إلَّا مرة بصيغة الجمع «أموال»، ومرة في عبارة «أكياس المال».

٩٩. في المشهد التالي تذكر يوراشيا أن السائل الدافئ يتجاوز حدود القانون، وبهذا تقدم لدرسها المسيحي الذي ستلقنه شايلوك: «ربما يستحدث العقل قوانين/ للدَّم». لكن الطبع الحامي يقفز فوق الأمر البارد (١, ٢, ١٧–٢٠).

١٠٠. شايلوك بالطبع أسود، أي نقيض لحم جيسيكا الأبيض العاجي الجميل (٣, ١, ٣٦–٣٩).

101. Walter Cohen, "*The Merchant of Venice* and the Possibilities of Historical Criticism," *ELH*49, no. 4 (Winter 1982): 766.

102. Gail Kern Paster, *The Body Embarrassed: Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), 85.

١٠٣. يقول فيربر معلقًا إن «سالاريو يفصل في الاختلاف بين اللَّحْمين والدَّمين» (Ferber, "The Ideology," 463, n. 48). يقدم فرانسوا خافيير غليزون الطرحَ الأشد صراحةً للاختلاف باتباع حريص للخط الواصل بين الختان والقربان المقدَّس.

(F.-X. Gleyzon, "Opening the Sacred Body or the Profaned Host in *The Merchant of Venice*," forthcoming).

104. Kern Paster, *The Body Embarrassed*, 85.

١٠٥. يقول نتزلوف إن «مكانة [باسانيو] بصفته من الأشراف ... تتوقف على مدد من رأس المال يبقي تيار الدَّم ذلك دائرًا ... [فهو] يحدد قيمته حسب جسد دائر من رأس المال الذي يمثله ولا يجسده الخطاب الذي يكشف خسائر أنطونيو. فإن هذه الورقة غير المتجسدة التي تشبه في الشكل صك الائتمان أو العملة تشبه كذلك بجسد أنطونيو وتصور بأنها رأس مال ينزف على شكل «مشروعات» ضائعة وسفن منكوبة» (Netzloff, "The Lead Casket," 165).

106. Patricia Parker, "Cutting Both Ways: Bloodletting, Castration/Circumcision, and the'Lancelet' of The Merchant of Venice," *Alternative Shakespeares 3*, ed. Diana Henderson(New York: Routledge, 2007), 95–118;

ترسم باتريشا باركر صورة أوسع لأدوات الجرح وإسالة الدَّم من خلال اللعب بالكلمات بداية من اللعب على كلمة Lancelot/lancelet [حيث lance تعني الرمح].

١٠٧. لا يذكر فيربر هارفي، لكنه يقول إن «شكسبير كان على الأرجح غير واعٍ بمبدأ 'حركة الدوران' الذي ينصُّ على أن أيَّ نمو في معدل دوران المال يعني نموًّا في حجم المال» (Ferber, "The Ideology, 454)," يصف سيغورد بيركهارت مسرحية «تاجر البندقية» بأنها «مسرحية عن الدائرية والدوران».

(S. Burckhardt, *Shakespearean Meanings* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968], 210).

يرى جون روجرز أن هارفي ربما تأثر بشكسبير وغيره: (Rogers, *The Matter of Revolution*, 24)، بينما يورد جيل هاريس قول إرنست جيلمان إن هارفي «أعاد رسم خارطة الرحلات الكوكبية، التي قام بها البحارة العظام الذين دارو حول الكرة الأرضية»، (نقلًا عن Harris, *Sick Economies*, 162).

108. Netzloff, "The Lead Casket," 168.

109. Karl Marx, "On the Jewish Question," trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, in Marx, *Early Writings*, ed. Lucio Colletti (London: Penguin Books, 1975), 237.

١١٠. عن ماركس ومسرحية «تاجر البندقية»، انظر:

Walter Cohen, "The Merchant of Venice," 772–73.

يقول كوهين شيئًا مهمًا؛ إذ يشير إلى أنه «مع نهاية مشهد المحاكمة تسوي كل الشخصيات المسيحية حساباتها مع شايلوك. المشكلة هي أن المسيحية لم تفعل» (٧٧٣). يوجّه رينيه جيرارد اهتمامه إلى نقد المسيحية المهمل في مسرحية شكسبير، فيقول إن «الهدف الرئيس للتهكُّم ليس شايلوك بل اليهودي. لكن شايلوك يعاد تأهيله إلى حد أن المسيحيين أسوأ منه، وأن 'أمانة' رذائله تكاد تجعله صورةً باعثةً على الحياة بالمقارنة بالشراسة التي تلبس زي الورع عند غيره من أهل البندقية».

(R. Girard, " 'To Entrap the Wisest': A Reading of *The Merchant of Venice*," in *Literature and Society*, ed. Edward W. Said [Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press / The English Institute, 1980], 107);

يشارك ديفيد نايرنبيرغ في التهوين من عداوة السامية عند شكسبير، فيبرز كذلك نقد الرأسمالية في مقالٍ يحمل المفارقة في عنوانه: «الأسئلة اليهودية عند شكسبير»، وما يبدو «مسألة مسيحية» عند شكسبير.

(D. Nirenberg, "Shakespeare's Jewish Questions," *Renaissance Drama* 38 [2010]: 77–113).

111. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 84.

112. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York and London: Routledge, 2001), 18.

مع ذلك، يعود فيبر عدة مرات إلى «الإخلاص لدعوة جمع المال» (٣٣)، وإلى «مفهوم جمع المال بوصفه غاية في حد ذاته» (٣٤). ولمناقشة شاملة لماركس وما يترتب من قراءات خاصة فيما يخص العمل نقيض التبادل، انظر: Karatani, *Transcritique*.

113. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, xii.

١١٤. «ما عجز السياسي عن تحقيقه، أي هذه العلاقة السيادية للمجتمع مع نفسه، يحققه اقتصار المجتمع؛ لأنه يشمل المجتمع بالكامل دون الخارج. فهو ينظم المجتمع في حركة دائرية، حيث يتمُّ احتساب كل المصروفات بهدف العودة التي تحافظ على دائرية الحركة» [الترجمة عن الفرنسية – المترجم].

(Egidius Berns, "L'Euro et le politique," in *L'argent: Croyance, mesure, spéculation*, 252).

الباب الثاني: هيماتولوجيات

1. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Routledge, 1989), 10.

الفصل الرابع: دم أوديسيوس

1. Erich Auerbach, "Odysseus' Scar," in Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard Trask (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003), 3–23 / "Die Narbe des Odysseus," *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern: A. Francke AG. Verlag, 1946), 7–30;

ستَرد إحالات أخرى لاحقًا في النص في عبارات اعتراضية. يشير حرف G إلى الترقيم الألماني. وأقرّ أنني في هذا القسمأعتمد كثيرًا على دراسة جيمس بوتر الحديثة التي يكتب فيها التالي: «لم يذهب هباءً أمل أورباخ أن يُذكر مقاله بكلمة الندبة -حرفيًا- التي في العنوان؛ إذ تشير الكلمة إلى جرح وفاجعة ووصمة، وكذلك إخفاؤها وحالتها المتصلبة (إن لم تلتئم)».

(James I. Porter, "Auerbach and the Judaizing of Philology," *Critical Inquiry* 35 [Autumn 2008]: 131).

٢. لعل من الواضح أنني لا أقصد بعبارة «هوميروس نفسه» (ولاحقًا «الإغريق») الإشارة إلى شخصية تاريخية. بل إنني أتبع أورباخ الذي يصفه بورتر، مرة أخرى، إذ يقول «باستخدام هوميروس وما نسميه التراث الهوميروسي يريدنا أورباخ أن نفهم هوميروس أولًا ثم الذهنية الإغريقية التي يجسدها هوميروس ثم ينتقل إلى روما وإلى العصر القديم المتأخر، وفق تصور العصر الحديث».

Porter, "Auerbach," 127); and see also Gregory Nagy, *Homeric Questions* (Austin: University of Texas Press, 1996), esp. chap. 3.

٣. تقول لورا سلاتكين: «رغم احتمال التهوين من أهمية الخلفية والظل الذي يلقيه عتامة تمثيلهما الإحالي، فإن أورباخ نفسه يفهم جليًا أن الإدماج المستمر للفقرات الأسطورية التي تستكمل (ولعلها تعطل) تطوُّر سردية القصيدة ينبغي تقديره على مستوى الأسلوب بوصفه انعكاسًا لطريقة مميزة في رؤية شخصيات وأحداث الملحمة وفهمها **إجمالًا**».

(Laura M. Slatkin, *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the* Iliad [Berkeley: University of California Press, 1991], 115; (التوكيد مضاف)

فإن سلاتكين لا شكَّ تشير -كما أفعل بعدها- إلى منطق «الاستكمال» الذي يُنظّر له جاك دريدا.

4. Moses I. Finley, *The World of Odysseus* (New York: New York Review of Books, 2002), 121.

5. Plato, *The Republic*, trans. Paul Shorey (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935), 537a.

عن «حرب الخس» بين أتباع الكلاسيكية التي بدأها فيما يبدو مارسيل ديتين، انظر الملف المجمع في:

Antiquities (Postwar French Thought, volume III), ed. Nicole Loraux, Gregory Nagy, and Laura Slatkin (New York: New Press, 2001), 176–94.

يقول ديتين شارحًا: «هو نوع من النبات توحي لنا طبيعته بعمل قائمة بالأخلاط المختلفة لتعريف العلاقات بين لبن الرضاعة ودم الحيض وإنتاج البذر والجسد (الأنثوي والذكري) وآليات السائل الحيوي» (١٩٠). ويهمني كثير من هذا فيما يلي، ولنلحظ أنه بعد سطور قليلة ينتقل ديتين بسلاسة إلى إقرار أن «دم أدونيس هو ما يتسبب في ميلاد «أنيموني» [زهرة الريح]»، وهي زهرة الدَّم.

٦. أستعير عبارة من عنوان ناجي (G. Nagy, *Homeric Questions*). لعل من الواضح الآن أن الدَّم لا يحتلُّ مركز الاهتمام العلمي البحثي. إن مجموعة مهمَّة من المقالات النقدية عن هوميروس، ومنها مقال أورباخ، لا يرد فيها ذكر الدَّم سوى مراتٍ تُعد على الأصابع.

(*Homer: A Collection of Critical Essays*, ed. George Steiner and Robert Fagles [Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962]).

٧. يقول إم. فيرث إن أناكساغوراس Anaxagoras يرى أن «العالم كله دم»، لكن هذا الزعم يستتبع أن «العلم كله 'خنزير' أيضًا»؛ لذلك فإنني أتجنَّب الأمر وأتحرَّى الحذر.

(M. Furth, "A 'Philosophical Hero?' Anaxagoras and the Eleatics," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991): 113, n. 27).

٨. يتناول فيريتي هارت مسألة الأجزاء والكل عند أفلاطون كنقطة بداية البناء:

(V. Harte, *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

لكن نقطة اهتمامي هي الكليات المقبولة المنطقية، إن وجدت، التي يرتبط بها الدَّم وبها تدخل البناء. وسواء كان الدَّم جزءًا أم لا، فهذا أمر لا يقل أهمية، لكنه يلي سؤال من أين، وفي أي كلٍّ نبحث عنه.

٩. يقول غريغوري ناجي «من المهم التأكيد على الدور الصريح للدين في وظيفة الملحمة نفسها. وسنكتفي في حدود عرضنا هذا بتعريف إجرائي مختزل للدين، وسننظر إليه مؤقتًا بوصفه تفاعلًا بين الأسطورة والطقس. وأودُّ كذلك أن أصف «الدين» تحديدًا من زاوية

العبـادة، التـي أعرّفهـا مؤقتًـا بأنهـا مجموعـة مـن الممارسـات تجمـع بيـن عناصـر الطقـس والأسطورة.

(Nagy, *Homeric Questions,* 47).

أمـا جـون بيرادوتو فيذكّرنا بأن «المجتمع الإغريقي الأول ليس المكان الوحيد الذي يصعب فيـه غالبًـا تحديـد الخطوط التي تفصل الشـاعر عـن الكاهن والعرّاف والنبيّ، وحيث يوجد شـيء مثل عبادة ربات مقدسـات ملهمات. وليس من قبيل المصادفة أن أعظم الحكائين في الأوديسـا، أي أودسيوس نفسـه، لـه أخوال وهم أبنـاء المخـادع الأكبر أوتوليكـوس، الذي يملـك قـوى الغناء التي تتجاوز بمراحل التحريض أو التوجيه أو الترفيه إلى درجة أنها قادرة علـى جعـل الدَّم يتخثر في أي جرح بغنائهم (١٩, ٤٥٧). وقد وُثقت هذه القوة توثيقًا كاملًا في ثقافات مختلفة.

(J. Peradotto, *Man in the Middle Voice: Name and Narration in the Odyssey* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990], 28).

وسأعود إلى هذا لاحقًا.

١٠. يقـول فاسـيليس لامبروبولـوس: «برغـم أن [أوربـاخ] يقـول إن العملين يعبران عـن رؤيتين كونيتين مختلفتين ويفرضان قراءتين مختلفتين، فإنه يسـتخدم للاثنين المدخل المسـتمد من الثانيـة. فهـو لا يقـرأ هوميـروس مقابل الكتاب المقـدَّس كما يدعي، بل يقـرأ هوميروس من خلال الكتاب المقدَّس، فـإن معالجته معالجة كتابية».

(V. Lambropoulos, *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993], 5;

ولاستدلال مماثل، أشد إيجابية بشأن «التهويد» عند أورباخ، انظر:(Porter, "Auerbach"). ومع هذا، فإن الفئات الأدبية التي لا غنى عنها، والتي يسـتخدمها أورباخ اسـتخدامًا صريحًا، هي «الملحمة» و«المأساة». ولنا أن نتساءل: ألا تقدم هذه المصطلحات التي تُستخدم مرارًا بغـرض المقارنـة الموجـودة على جانبي الخط الفاصل ما يتيح عكس الاسـتدلال ليكون في صالـح الإغريـق كما كان (Auerbach, *Mimesis*, 22). أما فـي قراءتي، فإن الكتاب المقدَّس -على أقل تقدير- يعمل عمل «الخلفية المشـحونة» التي سـتغيب عن الشـفافية الظاهرة في النص اليوناني، والعكس صحيح.

١١. كان أورباخ واعيًا بلا شـكٍّ بملاحظات هيغل عن «المفهوم المطلق»، جوهر الحياة البسـيط، روح العالم، «الدَّم العالمي» الذي استشـهدت به.

(G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit,* trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 100.

١٢. يعـرض سـتراثيس غورغوريـس بعـض الأدبيات الأساسـية، ويقـدم قراءة رائعـة لهوميروس وكافكا في:

"The Gesture of the Sirens," chap. 4 of *Does Literature Think? Literature as*

Theory for an Antimythical Era (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003), 161–97.

13. A. L. Peck, "Preface," in Aristotle, *Generation of Animals* (Cambridge: Harvard University Press/Loeb Classical Library, 1942), xlix;

ستذكر حاشية لاحقة أن «الجزء لا يعني بالضرورة طرفًا» (٤٤). تقول كلوديا باراكي إذ تعلق على أرسطو إن*Morion* (بمعنى 'قطعة'، 'شريحة'، 'مكون'، 'عضو'، 'جزء' بالمعنى الأوسع) هو المصطلح الذي يستخدمه أرسطو غالبًا ... للإشارة إلى أقسام الروح/ النفس. ثم تقول سواء كانت الأجزاء قابلة للانفصال أو غير قابلة، مستقلة أو كلًّا واحدًا، فهذا أمر قد يكون مهمًّا أو غير مهم.

(C. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy* [Cambridge: Cambridge University Press, 2008], 174, n. 34).

لمناقشة موسعة لأرسطو وأتباعه في مسألة الاختلاف بين الأعضاء التي لها أجزاء مميزة (*anhomoiomerous*)، وأنسجة وسوائل فيها الأجزاء ليست قابلة للتمييز (*homoio-merous*)، انظر:

Sylvia Berryman, "Necessitation and Explanation in Philoponus' Aristotelian Physics," in *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, ed. Ricardo Salles (Oxford: Oxford University Press, 2005), 65–79.

14. Porter, "Auerbach," 115;

يقول بورتر بعد هذا شارحًا إن «أوجه تشابه [عالم هوميروس] بالموقف الحالي في ألمانيا النازية شديدة الوضوح في عين أورباخ» (١٣٥).

١٥. الأشهر في هذا السياق هو كارل بوبر فيما كتب عن افلاطون؛ إذ يستحضر «الدَّم والتراب» في:

Popper, *The Open Society and Its Enemies, Vol. I, The Spell of Plato* (Princeton, N.J., 1966), 151–53; and see George B. Walsh, "The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides' *Ion*," *Hermes* 106, no. 2 (1978): 309.

وظهر مؤخرًا من يصرحون بعدم التمييز بين التصورات العنصرية القديمة والحديثة: «ربما يستبعد المرء سريعًا تصنيف هيرودوت لعلاقات الدَّم، ولا يجدها ذات صلة بالدرس الحديث للعِرق، وليس من هيلين (يوناني)، مهما كان متحمسًا، أن يصرَّ على النقاء العرقي والاستمرار على هذا الأساس».

(Katerina Zacharia, "Herodotus' Four Markers of Greek Identity," in *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, ed. K. Zacharia [Aldershot: Ashgate, 2008], 34, and see in the same volume 132–33).

يقدم مارسيل ديتين وصفًا كاشفًا للسياسة الأثينية («يتجمع الأثينيون حول المولود الأول من أسطورة مثالية لادموية، فيتصورون أنفسهم كائنات أصلية واثقين أنهم لم يتلوثوا بقطرة دم أجنبية»).

[M. Détienne, *The Greeks and Us: A Comparative Anthropology of Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Polity, 2007), 80]).

يطرح ديتين أيضًا كل ما لا يجب تصوره، أي مجرَّد احتمال «نزع الوطنية عن كل التواريخ الوطنية»، كل القوميات التي تتعلَّق بعلامة الأصالة معتمدة على «الدَّم النقي» والاختلاف «الوطني» من أثينا إلى باريس.

(M. Détienne, *Comment être autochtone: Du pur Athénien au Français raciné* [Paris: Seuil, 2003]).

وانظر الجدل الشديد في معارضة الاستحواذ على أثينا و«سياساتها التمييزية» من قِبل اليمين المتطرف في:

Loraux, *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*, trans. Selina Stewart (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000), esp. 125–42.

بمعنى أن مراجعات الدَّم في الخطاب العنصري/ العرقي (هل هو حقًّا في الدَّم؟) لم يبلغ القرابة بعدُ.

16. Walsh, "The Rhetoric of Birthright," 301;

يقول جوسياه أوبر معلقًا قبل أن يستشهد بوالش، إن «أسطورة الأصالة الأثينية سمحت للأثينيين بأن يعدوا أنفسهم أنقياء الدَّم، أي ذوي أصول عريقة، برغم أن الاختلاط بالآخرين/ التزاوج بالأجانب كان مشروعًا منذ القدم».

(J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989], 262).

١٧. الدَّم قطعًا هو موقع الاختلاف المعتبر في اليونان القديمة بين البشري والإلهي، وكذلك بين الرجال والنساء.

(Helen King, *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece* [London and New York: Routledge, 1998], 91–92).

وكما تقول هيلين كينغ: «وهكذا يفصل الدَّم والفداء بين البشر والآلهة والرجال والنساء».

(94; and see Froma I. Zeitlin, "La politique d'éros," *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 3, no. 1 [1988], 231–59).

وأنا أسعى إلى إمعان النظر في هذه الأفكار، وكذلك في تعليق لبيير شانترين يقول فيه بوجود «فئتين» للدَّم في المعنى والاستخدام، أحدهما «للغة التعبيرية والشعرية» والثانية «للاستخدام التقني الخاص بالعلماء والأطباء».

(P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [Paris: Klincksieck, 1968], vol. 1, 34).

١٨. وكتاب نيقول لورا الرائع هو أيضًا عن التواري عن نوعٍ من النسيان المنطوي على مفارقة، أي نسيان الحرب الأهلية والدَّم من الذِكر والذاكرة (N. Loraux, La *cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* [Paris: Payot, 1997]).

لا يمكن الفصل بين تأملات لورا في المدينة وتقسيماتها عن تأملاتها في الدَّم (انظر قطعًا مقالها وكتابها:

"La guerre dans la famille," *CLIO* 5 [1997]: 21–62)

وانظر: *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie* (Paris: Seuil, 2005)

19. Jan Kott, *The Eating of the Gods: An Interpretation of Greek Tragedy*, trans. Boleslaw Taborski and Edward J. Czerwinski (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1987), 170;

يقرأ كوت مسرحية فيلوكتيتس *Philoctetes* لسوفوكليس، وهي كذلك قراءة لهوميروس تلقي ضوءًا مختلفًا على أوديسيوس. «كان سوفوكليس يحفظ هوميروس عن ظهر قلب»، لكنه كما هو معروف «أوّله على ضوء معتم» (١٢٦). يقول كوت شارحًا: إن «الجرح الذي لا يندمل يكون صورة وعلامة» (١٦٧). وكذلك الجرح الذي يندمل.

20. Homer, *Odyssey,* trans. A. T. Murray, rev. George E. Dimock (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995), book 19, 474–75.

21. Homer, *Odyssey*, book 19, 445–54.

22. Nagy, *Homeric Questions*, 18 and 133ff.

يقول طوم ماكول: «العلامات تحكي قصصًا»، ولست أتفق معه اتفاقًا تامًّا فيما يخص الموقع السردي للدَّم. تحكي ندبة أوديسيوس أيضًا قصة، فهي «توجز قصة مغامرة صباه الأولى، قصة الدَّم أو سفك الدَّم، التي سيرى [والتر] بنجامين أنها تحكي لنا قصة تحوُّل أسطوري معيَّن، أي كيف لفعل عنيف واحد أحدث علامة دم فريدة في جسد (فريد، زائل) أن يحوّل بفعل السِّحْر عمله المؤقت إلى علامة لا تُمحى مخلدًا الفعل بندوب الفاجعة النفسية والنقوش الدائمة المرتبطة بالندوب الجسدية».

(Tom McCall, "Momentary Violence," in *Walter Benjamin: Theoretical Questions*, ed. David S. Ferris [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996], 192).

23. François Hartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, trans. Janet Lloyd (Berkeley: University of California Press, 1988), 181;

لمناقشة علاقات (التقارب أو التعارض) بين الصيد والفداء، انظر:

Pierre Vidal-Naquet, "Hunting and Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*," in Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1990), 141–59.

24. Nicole Loraux, "La main d'Antigone," *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 1, no. 2 (1986): 189.

٢٥. يقول جان- لوي دوران شارحًا: إن في التمثيلات البنائية القديمة «لا يصور قطّ الفعل الذي لطّخ النصل والمذبح بالدَّم. ووقتما يصور العنق منحورًا بالسيف، يذهب معنى الفداء عن الصورة».

(J.-L. Durand, "Greek Animals: Toward a Typology of Edible Bodies," trans. Paula Wissing, in Marcel Détienne and Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks* [Chicago: University of Chicago Press, 1989], 91).

ويوضح دُوران فورًا أن النفور التمثيلي نفسه لا ينطبق على الدَّم البشري، بخلاف عادة المسرح المأساوي. ونلاحظ أصداء من أفكار أورباخ حين يستحضر «العنق المنحور» الذي «لا يقول شيئًا أكثر من حقيقة موت الحيوان ميتة غامضة غير مفهومة ولا تشير إلَّا إلى ذاتها» (٩١).

26. Auerbach, *Mimesis*, 5.

27. Hartog, *Mirror of Herodotus*, 182;

تعبّر لورا سلاتكين عن الموضوع تعبيرًا جميلًا إذ تقول: «في التنقل المستمر للتركيز بين المعنى الصريح والضمني، كيف يُفعّل الشاعر المعنى الضمني؟ إن مهمة التمثل بجمهور مستمعي هوميروس الأوائل لمهمة تنطوي على مفارقات الإنصات لما لم يُقَل، فإن هذا المصدر البنائي الأساسي سيكون غريبًا عليهم وكذلك الأساطير نفسها بتعدُّد أوجهها والتباسها ومرونتها ومنهجيتها، كل هذا غير مألوف» (Slatkin, *Power of Thetis*, xvi).

٢٨. يؤكد روبرت رينيتان أن هذه الممارسة توليفة من الطب «العقلاني» (الضمادة) والطقس السحري (التعويذة أو الغناء)، فيكتب هنا عن «التدفق الطبيعي للإغراق في الأبيات ٤٥٦- ٤٥٨ التي تصف بجلاء فعلين منفصلين مرتبطين، وهما: مهارة تضميد الجرح، ووقف النزيف بالغناء (بالترتيل)».

(R. Renehan, "The Staunching of Odysseus' Blood: The Healing Power of Magic," *The American Journal of Philology* 113, no. 1 [Spring 1992]: 2); and see Emile Benveniste, "The Medical Tradition of the Indo-Europeans," trans. Arthur Goldhammer, in *Antiquities (Postwar French Thought, volume III)*, esp. 424–25.

29. Homer, *Odyssey*, 19: 455–62.

30. Walter Burkert, *Greek Religion*, trans. John Raffan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 59–60.

31. Pierre Vidal-Naquet, *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*, trans. Andrew Szegedy-Maszak (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1986), 20.

٣٢. يقرأ جون هيث هذا المشهد قراءة مبهرة، ويشكّك في حقيقة الحاجة إلى الدَّم و«غفلة» الموتى.

(J. Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato* [Cambridge: Cambridge University Press, 2005], 57–60).

33. Homer, *Odyssey*, book 11, 48–50;

والإحالات الواردة في هذا القسم هي إلى book 11 بأرقام الأبيات.

34. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, "Odysseus or Myth and Enlightenment," trans. Edmund Jephcott, in *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), 41.

٣٥. عبارة «الصلابة الأبوية» هي عبارة هوركهايمر ومقال أدورنو في: "Odysseus or Myth and Enlightenment," 59.

36. David M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984).

٣٧. رغم أن إصرار جاكلين دي روميلي فرنسي الصياغة، فإن «لائكية» [علمانية] القانون الإغريقي تعكس الفصل النمطي العام بين «اللاهوتي والسياسي» الذي ينظّم مجال الكلاسيكيات عمومًا، أي إن «الدين» الإغريقي ليس «سياسة» إغريقية، والديمقراطية كانت مشروعًا علمانيًا بداية من أصولها المجيدة. ولا يمكن بحالٍ إنكار الدور الذي يؤديه الدَّم في هذه السردية القائمة دائمًا.

(J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque* [Paris: Les Belles Lettres, 2006]).

ولهذا تصلح هنا صياغة ستانلي روزن بالقدر نفسه إذ يقول: «تتحدَّد المواطنة بالوظيفة السياسية لا بأنساب الدَّم».

(S. Rosen, *Plato's Republic: A Study* [New Haven, Conn.: Yale University Press, 2005], 184).

38. G. E. R. Lloyd, *Disciplines in the Making: Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning, and Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

39. Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1988), 149;

وانظر بيركيرت Burkert، وقد سلف ذكره، وكذلك المدخل التمثيلي في:

Th. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy, and Sophocles' Antigone* (Leiden: Brill, 1987).

٤٠. انظر الكتـاب الغني بالمعلومات وإن كان خاليًا من الدَّم:

Rethinking Revolutions Through Ancient Greece, ed. Simon Goldhill and Robin Osborne (Cambridge: Cambridge University Press, 2006);

ينبهنـي الصديق سـتاثيس غورغوريس إلى مسـألة الحدود التاريخيـة فيما يخص أهمية الدَّم، وهـذا احتمـال مُغـرٍ وليس ببعيد يقتضي تقييمًا محسـوبًا للدَّم من النـوع الذي أدعو إليه (وإن كان أمل طرحه والإجابة عنه وعن غيره من الأسـئلة المهمَّة بعيدًا).

٤١. يقـول والتر بيركت في كتابه:

Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth, trans. Peter Bing (Berkeley: University of California Press, 1983), 2;

«وهكـذا، يقبـع الـدَّم والعنف بشـكل مذهل في سـويداء قلـب الدين». ولبعـض الصعوبات المرتبطـة بمصطلح الدين في السـياق اليوناني القديم، انظر:

Jean Rudhardt, "Sur la possibilité de comprendre une religion antique," *Numen* 11, no. 3 (September 1964): 189–211.

يعلق بول فين على «بلقنة الحقل الرمزي» التي «تنعكس على كل عقل» وتتوافق مع «سياسة تحالف طائفية»، فيقول إنها ليسـت أسـعد الصور، حينما نفكّر في أهل البلقان أنفسـهم، مع ذلك فهي تنطبق لأسـباب كثيرة.

P. Veyne, "Social Diversity of Beliefs and Mental Balkanization," trans. Paula Wissing, in *Antiquities (Postwar French Thought, volume III)*, 203).

42. Michel Briand "Sur AIMONA ΘΗΡΗΣ (*Iliade* E, 49)," *Metis* 12, no. 1 (1997): 129–60; I cite from p. 138; and see also Hermann Koller, "Aιμα," *Glotta. Zeitschrift für grieschische und lateinische Sprache* 14 (1967): 149–55;

يقول كولر في مطلع دراسـته «بالنسـبة إلى هوميروس، عصير الدَّم هو حامل الجينات. . . أو يعنـي أحيانًا إراقة الدمـاء» [الترجمة عن الألمانية - المترجم]

"bei Homer 'Blutsaft' ist Träger des *genos* . . . oder bedeutet gelegentlich 'Blutvergießen' " (149).

نلاحـظ أن الجمـع بيـن «العـرق والعنصـر والأمـة» وعلاقتـه «بالخطـاب الرئيـس للارتبـاط البشـري مـن خلال المادة الجسـدية والطبيعـة، أي القرابة» لم يزل -كما قيـل قريبًا- «مجال بحث محدود الإنتاج» في الدراسـات الحديثة أو الكلاسيكية.

(Peter Wade, "Race, Ethnicity, and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics," in *Race, Ethnicity, and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, ed. Peter Wade [New York: Berghahn Books, 2007], 1).

٤٣. أسـتعير عبارة «طقوس الدَّم» من:

Orlando Patterson, *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries* (Washington, D.C.: Civitas, 1998).

فكتـاب والتـر بيركت *Homo Necans* يهتمُّ «بطقوس الدَّم» المألوفة هذه في اليونان القديمة. ولا يظهر الدَّم أو الانشـغال به كمشـكلة في هذه الارتباطات الشائعة.

٤٤. كمـا يقـول أحـد الباحثيـن مع قدر مـن المغالاة: «يوجـد فيما يبـدو إجماع بيـن الباحثين في إسـرائيل القديمـة والتـوراة على أن الـدَّم كان قليل الأهمية في الديانـة الإغريقية، وحين كان يـؤدي دورًا كان معنـاه داكنًـا ويرتبط بأكل الطين، وهو يختلـف كل الاختلاف عن دلالته في إسرائيل القديمة».

(Stanley Stowers, "On the Comparison of Blood in Greek and Israelite Ritual," in *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, ed. Jodi Magness and Seymour Gitin [Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1988], 179);

نلاحظ أن سـتاورز، مثله مثل نانسـي غاي، التي يسـتلهم منها فكرته، يركز على الدين، انظر:

Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

45. See, for example, Dennis J. McCarthy, "The Symbolism of Blood and Sacrifice," *Journal of Biblical Literature* 88, no. 2 (June 1969): 166–76; and "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice," *Journal of Biblical Literature* 92, no. 2 (June 1973): 205–210.

وأنـا أيضًـا أبالغ في القضية بلا شـكّ (انظـر مثلًا مجموعة المقالات الموزعـة توزيعًا متوازنًا في:

Sangue e antropologia biblica of the Centro Studi Sanguis Christi [Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981]).

لكن التقابل الذي أجده يلي في الأهمية المقولة التي أسعى إلى طرحها، وهي أننا نفتقر إلى خارطة «حقل» الدَّم في اليونان القديمة (من العبادة إلى السياسـة، ومن الطب إلى المأسـاة)، ولـو بالحـد الأدنى؛ لأنـه يظل في حالة تفتُّت، وفي الحد الأقصى لوجود فجوات في مسـألة القرابة والسياسـة التي سـتكون شغلي الرئيس فيما يلي.

٤٦. يرى روبرت سميث أن «العرقين» بالطبع، أي الآريين والساميين، كان لديهما «نظام سياسي قائـم علـى مبـدأ القرابـة»، المجتمـع حيـث «يترابـط بصلـة الـدَّم، وهـو الرابطـة الاجتماعية الوحيـدة وقتها التي كان لها قـوة مطلقة لا تنازع يفرضها قانون ثأر الدَّم».

(W. Robertson Smith, *Religion of the Semites* [New Brunswick, N.J., and London: Transaction Publishers, 2002], 32).

لكن بينما ترك الآريون هذا الالتزام بالدَّم سـريعًا «أحبطت ثورة المجتمع السـامي المسـتقلة فـي مرحلـة مبكـرة» (٣٣). ولسـت أقول بأي حـال إن الاهتمـام بالدَّم مقصـور أو يمكن أن يقصـر علـى «أثينـا والقـدس»، كل مـا فـي الأمر أننـا نقابل في هـذا السـياق الثنائي تأرجحًا مسـتمرًا بيـن الانشـغال العالمـي والهوس الخـاص، دونما جهـد كبير بذل في رسـم خارطة تضاريـس النطاق الدلالي والبلاغي الـذي يغطيه الدَّم في كلٍّ من المناطق المذكورة.

47. Jean-Paul Roux, *Le sang. Mythes, symboles et réalités* (Paris: Fayard, 1988), 19.

يـرى مـؤرخ الدَّم هذا أن «المرء يكتب تاريخًا للدَّم في المسـيحية اليهودية أو في الهندوسية ولا يسـعه الكتابة عن هذا للبشـرية كلها؛ لأنها لم تعش مغامرة واحدة» (٢٥).

48. Starr, *Blood*, xiv.

٤٩. أسـتعير العبارة من فيليب مورو الذي يرسـم خارطة صعوبات المهمة في حالة روما القديمة في:

"Sangs romains. Taxinomie du sang dans la Rome ancienne," in *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, sous la direction de F. Prost et J. Wilgaux (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006), 319–32.

50. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. Raymond Guess and Ronald Speirs, trans. Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 39 and 50;

بالطبـع حديـث الـدَّم متوفـر عنـد نيتشـه، لكننـي لـم أجد ذكـرًا صريحًا لـه حتـى فيما يخص اليونانييـن الذين كانت «عروقهم مفعمة بالكراهية أو غطرسـة الظفر».

(Nietzsche, "Homer on Competition," trans. Carol Diethe, in *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson [Cambridge: Cambridge University Press, 1994], 188).

٥١. بالطبـع ليـس المقصود من هذا نقـد الأبحاث والمؤلفات الحديثة، فكثيـر منها يحظى بتغطية موسعة ومبهرة في:

Mitchell Hart's collection, *Jewish Blood: Reality and Metaphor in History, Religion, and Culture* (London and New York: Routledge, 2008);

ولدراسـة ممتازة للدَّم في التوراة مع ثبت مراجع ضخم، انظر:

William K. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2004).

وليس في كل هذا ما يداني مناقشـة جوناثان هول الدفاعية المفصلة حول أصول بلاغة الدَّم فـي المؤلفـات والأبحـاث الحديثـة والكلاسـيكية. ويجتهـد هـول لإعـادة إثبـات وضرورة موضـوع الـدَّم وأهميتـه (ولـو بالمعنـى الضيـق إلـى حـد كبيـر لكلمتَـي «النسل/ النَّسَـب» و«العِرق»)، وفي الوقت نفسِـه، تنقيته من «العواقب الوخيمة المترتبة على النظريات العرقية فـي القرن ونصف القرن الماضيين».

(Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity* [Cambridge: Cambridge University Press, 1997], 13).

52. Nicole Loraux, "On the Race of Women and Some of Its Tribes," in Loraux, *Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the*

Sexes, trans. Caroline Levine (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), 72–110;

ولعـدم التناظـر أو التنافر انظر عرض هيلين كينغ الذي لا يفوّت في: *Hippocrates' Woman*، وانظر كذلك:

Chris Knight, *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).

53. Auerbach, *Mimesis*, 17.

٥٤. مـن المفارقـات أن نقـد مـاري دوغلاس الحـاد للتحيزات الراسـخة عند روبرت سـميث لم يدفعهـا إلى النظر في الأدلـة القادمة من اليونان القديمة (انظر:

M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* [London and New York: Routledge, 1984] and *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* [London and New York: Routledge, 2003]);

وعن أنثروبولوجيا الكتـاب المقدس وهيماتولوجيا محدودة، انظر:

Howard Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

٥٥. أضـع كلمـة «بيولوجيا» بيـن علامات تنصيص لأبيّـن التنافر الزمني المحتمـل (وأتناول هذه النقطة في:

"The Meaning of Life," *Critical Inquiry* 37, no. 4 [Summer 2001]: 697–723).

أما بالنسبة إلى أهمية الطب اليوناني، في سياق مقارن، فإن كلمة (αιμα) من بين المائة كلمة الأكثر استخدامًا في تراث أبقراط (Duminil, *Le sang*, 205, n. 1). وطبيعي أن يحتل الطب اليونانـي مسـاحة أكبر كثيرًا من الكتاب المقدس فـي المعالجات التاريخية للدم (انظر:

e.g., *Einführung in die Geschichte der Hämatologie*, ed. K.-G. v. Boroviczény, H. Schipperges, and E. Seidler [Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 1974], esp. 17–25),

سـيرد المزيد عن الطب لاحقًا.

56. Hall, *Ethnic Identity*, 10,

مشـيرًا إلى «المذهب التطوري الاجتماعي ... والجبرية البيئية والقرابة». وعن أهمية النَّسَب وتعقُّده، انظر:

Molly Broadbent, *Studies in Greek Genealogy* (Leiden: E.J. Brill, 1968).

57. Irad Malkin, "Introduction," *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, ed. I. Malkin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / Center for Hellenic Studies, 2001), 10.

58. Robertson Smith knew this, of course (cf. *Religion of the Semites*, 274),

كان روبرتسـون سـميث يعلم هذا طبعًا، لكنه لم يمنحه الأهمية.

59. L. Morris, "The Biblical Use of the Term 'Blood,'" *Journal of Theological Studies* 3, no. 2 (October 1952): 216–26;

ليس اليهود القدماء وحدهم في هذا، قارن مثلًا وصف إيفانز بريتشارد الشهير: «الزانديون The Zandeلا يعدون القرابة مجتمع دم، من هنا لا توجد فكرة إنشاء علاقات قرابة اصطناعًا عن طريق نقل الدَّم. ولا أذكر واقعة واحدة في أثناء وجودي في زانديلاند سمعت فيها كلامًا عن أن القرابة مصدرها الدَّم. يقول الزانديون إن أعضاء العشيرة الواحدة نشؤوا عن بذرة واحدة، لكن الأخوة لا تعني وحدة الدَّم».

(E. E. Evans-Pritchard, "Zande Blood-Brotherhood," *Africa: Journal of the International African Institute* 6, no. 4 [October 1933]: 397).

٦٠. كما قلت في المقدمة، فإن استمرار هذه الترجمة لسفر اللاويين ١٧، حيث ترجمت الكلمة العبرية الأصلية أولًا: *psyche* أو *anima* (النفس) ثم "life" (الحياة) لأمرٌ لا يقل إدهاشًا. ومن الادعاءات المتهافتة أيضًا التي أبقى عليها الباحثون ما يفسر الانتماء اليهودي بأنه «مضمون بالدَّم الذي ينتقل من الأم إلى الطفل».

(Ra'anan Boustan and Annette Yoshiko Reed, "Introduction to the Theme-Issue: Blood and the Boundaries of Jewish and Christian Identity in Late Antiquity" *Henoch: Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity* 30 [2008/2]: 230).

فلا نص التوراة ولا نظريات الأحبار في علم الأجنَّة (ولا النظريات الرومانية واليونانية) أيدت بحال فكرة أن الدَّم هو حامل الهوية والقرابة، ولا الوراثة في العالم القديم. وسأعود إلى هذا الأمر فيما يخص الطب اليوناني القديم لاحقًا.

٦١. قارن هذا بتعليقات يان توماس، وهذا نموذج للاتجاه العام الذي أتبعه في بحثي: «في القانون الروماني، الطفل الذي يُحمل به ولم يولد بعدُ يقال له *venter*... واستخدام الكلمة محدَّد. أولًا لا تشير إلى أي كيان عضوي. و *partus* هي الكلمة التي تدلُّ على الجنين... لكنها لا تضفي أية قيمة قانونية على المعنى التوليدي/ الميلادي، فإن *partus* هو ما يجب أن تلده (*pario*) المرأة. أما*venter* فلا تشير إلى أي شيء خارج حدود القانون».

(Y. Thomas, "The *Venter*: Maternal Body, Paternal Right," trans. Florent Heintz, in *Antiquities (Postwar French Thought*, volume *III)*, 292).

62. David Biale, *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*(Berkeley: University of California Press, 2007), 10;

بالتأكيد يبرز بيال التقارب بين بني إسرائيل واليونانيين؛ ولهذا فهو يبدي تحفظات على مقولة ستاورز(221, n. 58) وترتبط مقولتي بنطاق المقارنة ومداها والمجالات المعرفية ومناطق الوجود التي تدخل فيها.

63. Auerbach, *Mimesis*, 7.

64. Auerbach, *Mimesis*, 17/G22.

65. Homer, *Iliad* 16: 300 (Odysseus to Telemachos).

٦٦. أنقل عن:

Jean-Pierre Vernant's *Myth and Society in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1988), 249;

وهنا يعلق فرنانت على «سبب الأسطورة» عن طريق معالجة ليفي شتراوس للملك أوديب.

٦٧. الحقيقة -كما يبيّن هيرمان كولر- أن «اليونانية لا تعرف كلمة للدَّم أصلها هندو-جيرماني/ هندي ألماني» (H. Koller, "Αιμα," 149).

68. See J. Jouanna and P. Demond, "Le sens d'ιχωρ chez Homere (*Iliade* V, v. 340 et 416) et Eschyle (*Agamemnon*, v. 1480) en relation avec les emplois du mot dans la *Collection Hippocratique*," *Revue des études anciennes* 83, no. 3–4 (1981): 197–209.

69. Homer, *Iliad*, trans. A. T. Murray (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1924), book 6, 211.

٧٠. لا تقصر بيج ديبوا «مجازات الجسد الأنثوي» على ساحات المقابر، ولا تحاول إحياء مخزون مختلف من هذه الاستعارات.

(P. duBois, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

فهي تنظر في الاستعارة في علاقتها البنيوية والتاريخية بالمجاز المرسل (٣٤-٣٦) و«سياسة المجاز/ الاستعارة» (٦٣-٦٤)، لكنها غالبًا تتجنَّب الدَّم.

71. Aristotle, *The Politics and the Constitution of Athens*, ed. Stephen Everson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 12–13.

أتعمد حاليًا الإشارة إلى الترجمة الإنجليزية فقط.

72. Aristotle, *The Politics*, 13; (فاطمه ديكوتلا)

73. Henry James Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection to the History of Early Society*, Introduction by J. H. Morgan (Charleston, N.C.: BiblioBazaar, 2008), 99.

يستخدم الدَّم غالبًا دالًا على القديم، لكنه كذلك يهمل في عمل مؤرخين آخرين، كما يقول ديفيد كوهين مفسرًا: «لم يدرس مؤرخو القانون اليوناني مكان القانون في سياق الصراع الأوسع داخل المجتمع الأثيني ... فهم عمومًا يفترضون أن أثينا في العصر الكلاسيكي كانت قد تجاوزت بمراحل 'المرحلة الانتقالية' إلى 'مرحلة' أخرى من التطور القانوني تتميز بإحلال حكم القانون محل نزاع الدَّم».

(David Cohen, *Law, Violence, and Community in Classical Athens* [Cambridge: Cambridge University Press, 1993], 196).

نضرب مثلًا آخر بديفيد غرين الذي يرى أن «الانصراف النهائي عن أشكال الحكم السابقة في أثينا هو نهاية لأخويات الدَّم بوصفها الوحدة المهمَّة في الارتباط السياسي».

(D. Grene, *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato* [Chicago: University of Chicago Press, 1965], 35).

٧٤. يبدي نيكولاس إف. جونز إعجابًا شديدًا بهذا التعبير في كتابه:

(Westport, Conn.: Praeger, 2008), e.g., 23–24, 126.

75. H. Phelps Gates, "The Kinship Terminology of Homeric Greek," *Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics. Supplement to International Journal of American Linguistics* 37, no. 4 (October 1971): 2.

٧٦. تقول كلوديا باراكي إن «كلمة ethos [أخلاق] تدلُّ تحديدًا على المزاج، أو الشخصية بمعنى البنية النفسية ومن ثَمَّ السلوك، أي الطريقة التي يتصرف بها الإنسان. لكن النطاق الدلالي للمصطلح يتجاوز هذا التحديد، ويشير إلى ضرورة وضعه في سياق العادة/ التقليد الأكبر والاستخدام المشترك؛ بل ضرورة فهمه بالمعنى المهجور، وهو المكان المعتاد الذي يجد فيه الأحياء (حيوانات ونباتات وغيرها) سكنها (Baracchi, *Aristotle's Ethics*, 53). وعن هذا الجانب الأخير يقول بول ديمونت إن « ethos» [أخلاق] إحدى النقاط التي ينبغي تفحُّصها بدقَّة لدراسة الاختلافات بين الحيوانات. ولنطرح أولًا السؤال على مستوى عام. عند أرسطو ملاحظات خاصة بالفراسة تتبع العلاقة بين أجزاء الجسم غير المتماثلة [بين الناس] مثل الأنف والجبهة والعيون أو القلب وبين شخصية أو صفة معينة. فهذه الصفة ترتبط أساسًا بفصيلة من الحيوانات، لكنها يمكن أن تُستخدم لتمييز أنماط أو بعض الأفراد في الفصيلة. أما الأجزاء المتماثلة في الجسم مثل الأخلاط، وبالطبع الدَّم، فربما تُسهم كذلك في فهم الشخصية».

(P. Demont, "About Philosophy and Humoral Medicine," in *Hippocrates in Context, Papers Read at the XIth International Hippocrates Colloquium University of Newcastle upon Tyne. 27–31 August 2002*, ed. Philip J. Van der Eijk [Leiden: Brill, 2005], 282).

77. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société* (Paris: Minuit, 1969), 9.

٧٨. يسأل بيير فيدال ناكويه هذا السؤال في سياق متصل وكأنه يعلّق على بنفنيست.

(P. Vidal-Naquet, "The Black Hunter Revisited," in *Antiquities (Postwar French Thought*, volume *III)*, 90).

قبل صفحات قليلة كتب بيير فيدال ناكويه: «بالطبع المؤسسة أقل ظهورًا من شخصية ملحمية. وكلما كانت المؤسسة معروفة للجمهور قلَّ احتمال ظهورها» (٨٧).

٧٩. معروف أن بنفنيست وقف ضد هذا فيما يخص مترادفات كلمة *phrater* (*Le vocabulaire*, 14–212)، وانظر نقد جان لوي بيربيلو الذي يقول إن الدَّم هو أساس أي فهم سليم.

(J. L. Perpillou, "Frères de sang ou frères de culte," *Studi Micenei ed Egeo-Anatoloci* XXV [1984]: 205–220).

80. Édouard Will, "Syngeneia, Oikeiotès, Philia," *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, ser. 3, 69, no. 2 (1995): 299-325.

81. Claude Meillassoux, *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots* (Lausanne: Editions Page Deux, 2001).

أدين طوال هذا الفصل -مرة أخرى- لعمل ميلو، ويجدر بي أيضًا ذكر الإسهام الجوهري في هذه القضايا الذي قدَّمه مارك شل، وتحديدًا في:

Oxford University Press, 1993). *Children of the Earth: Literature, Politics, and Nationhood* (Oxford.

وكذلك إنريك بوركوير آي جينيه Enric Porqueres i Gené الذي يقرُّ بتفرد وتغلغل خطاب الدَّم وأثره في نظريات القرابة المعاصرة (انظر إسهامه في *Race, Ethnicity, and Nation*, 44–125). وشيء آخر يلزم توضيحه: برغم ارتباط «أيديولوجيا القرابة» بالبيولوجيا بوصفها أيديولوجيا، فإنها شيء مستقل؛ لأنها تركز على دلالة الدَّم الخاصة، ولنقل مؤقتًا، كصورة مجازية.

(cf. Richard C. Lewontin, *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA* [New York: HarperPerennial, 1991]).

٨٢. توجد استثناءات بلا شكّ، أبرزها أولي لنك التي جمعت ثروة من المصادر والمراجع المرتبطة بالدَّم، بداية من علم اللغويات الهند-وأوروبية. تتحرى لنك العمق التاريخي، وترتبط ارتباطًا أكبر بالنازية، فلا تنفق وقتًا طويلًا مع اليونانيين أو الكتاب المقدَّس، لكنها بكل تأكيد دفعت الدَّم إلى الواجهة. انظر:

U. Linke, *Blood and Nation: The European Aesthetics of Race* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999);

وانظر كذلك التأملات العالمية الشاملة عند:

Melissa L. Meyer, *Thicker than Water: The Origins of Blood as Symbol and Ritual* (New York and London:
Routledge, 2005).

٨٣. «من الضروري إدراك ... أن أثينا القديمة (حيث الأدلة مفصلة تفصيلًا معقولًا) بها أربعة مصطلحات متداخلة للقرابة ترتبط بسياقات مختلفة. مصطلحات الخطاب والإشارة الحميمة المستخدمة في البيت، ومصطلحات الإشارة العامة الشائعة، والمصطلحات الدقيقة المستخدمة في السياقات القانونية، والمصطلحات الشعرية ... وكان الأثيني في العصر

الكلاسيكي يستخدم ويفهم اصطلاحات القرابة التي لا تختلف في المفردات فحسب، بل في البنية أيضًا».

(S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks* [London: Routledge and Kegan Paul, 1978], 205–206).

٨٤. تستخدم دراسات مصطلحات القرابة مسرد الدَّم وتسيء استخدامه، وهي على وعي تام بالتباس مدلوله (بالحد الأدنى في التقابل بين العصب [الأب]، والرحم [الأم])، ولا يُستثنى من ذلك عميد هذا المجال إميل بنفنيست. فمن المدهش أن الدَّم ومترادفاته [بمعنى الأخوة من رحم واحد] لا تُصنف بوصفها فئة واحدة ولا مصطلحًا فنيًا ولا مؤسسة»، انظر مناقشة بنفنيست لكلمتَي *pater* أو *phrate* ومترادفاتهما، حيث يستحضر بنفنيست «الأم» و«قرابة الدَّم» مرارًا.

(E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes. 1. Économie, parenté, société* [Paris: Minuit, 1969]).

نجد إشارات كهذه في:

H. Phelps Gates, "The Kinship Terminology of Homeric Greek",

يتحرى فيليبس الدقَّة تمامًا، إلا أنه يستخدم مصطلح *consanguineous* بإسراف وبمعنى فني تقني، لكنه يشير سريعًا إلى الدَّم (*haima*) على نحو عابر بوصفه مصطلحًا «مجردًا» أو «عامًّا» في المصادر اليونانية (٣٢). انظر أيضًا:

M. Miller, "Greek Kinship Terminology," *The Journal of Hellenic Studies* 73 (1953): 46–52; Munro S. Edmonson, "Kinship Terms and Kinship Concepts," *American Anthropologist* 59, no. 3 (June 1957): 393–433.

ويرد عليه جون أندروميداس في:

John Andromedas, "Greek Kinship Terms in Everyday Use," *American Anthropologist* n.s. 59, no. 6 (December 1957): 1086–1088.

(يغيب الدَّم تمامًا عن الإحالتين الأخيرتين).

Oswald Szemerényi, "Das Griechische Verwandtschaftsnamensystem vor dem Hintergrund des Indogermanischen Systems," *Hermes* 105, no. 4 (1977): 385–405; Ian Morris, "The Gortyn Code and Greek Kinship," *Greek, Roman, and Byzantine Studies*31, no. 3 (Fall 1990): 233–54; Paul Friedrich, "Proto-Indo-European Kinship" *Ethnology*

5, no. 1 (January 1966): 1–36; Adrian Pârvulescu, "Blood and IE. Kinship Terminology," *Indogermanische Forschungen* 94 (1989): 67–88,

ولهذا العمل جاذبية خاصة؛ لأنه يسعى إلى إثبات أن مصطلحات الدَّم كانت في الأصل شديدة العمومية ثم صارت أشدَّ تخصيصًا لعلاقات محددة (ولا يعلق بارفوليسكو على العودة الأخيرة إلى الاستعمال العام ولا على تاريخه) انظر أيضًا:

Sergey Kullanda, "Indo-European 'Kinship Terms' Revisited," *Current Anthropology* 43, no. 1 (2002): 89–111.

85. See Sergey Kullanda, "Indo-European 'Kinship Terms' Revisited," 93 and 93, n. 24.

86. Briand, "Sur AIMONA," 138.

٨٧. باستثناء إشارة أو اثنتين إلى «أخوية الدّم»، تخلو دراسة دبليو. كيه. لاسي الكلاسيكية خلوًا مدهشًا من بلاغة الدّم:

(W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968]);

وتحذف سارة همفريز أية إشارة صريحة للدّم في:

Sarah Humphreys , *Anthropology and the Greeks* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978),

ويبرز هذا الغياب بشكل ملفت في مناقشتها القرابة (١٩٣–٢٠٨).

٨٨. لا ذكر للدّم في:

The *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (ed. Christopher Rowe and Malcom Schofield [Cambridge: Cambridge University Press, 2005])

وذكره نادر في:

A Guide to Greek Thought: Major Figures and Trends (ed. Jacques Brunschwig and Geoffrey E. R. Lloyd, trans. Catherine Porter et al. [Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003])

وينطبق هذا على طرح بول كارتليدج في:

Paul Cartledge, in *The Greeks: A Portrait of Self and Others* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

وفي كتابه William Guthrie, *The Greeks and Their Gods*، يربط وليام جوثري بين «قوانين دراكو عن القتل والاغتيال» وبين أفكار دلفي عن «الزفير»، انبعاثات غازية وتنقيتها، و«بدايات الديمقراطية الأثينية وفق قول أرسطو عن تقديم كليسثينيس phylae مفهوم الأُسر التي أنشأها اصطناعيًا لتحل محلّ التنظيم القديم القائم على صلة الدّم ومنحها أسماء الأبطال».

(W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* [Boston: Beacon Press, 1955], 185,

مشيرًا إلى أرسطو

Athenian Constitution, trans. H. Rackham [Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1938], XXI, 6).

٨٩. سأظل في هذا القسم أنظر في مسألة القرابة فقط، وهي مسألة ليست ببعيدة عن البحث في الآثار القديمة في الحالة اليونانية. انظر على سبيل المثال:

Michael Herzfeld, "Interpreting Kinship Terminology: The Problem of Patriliny in Rural Greece," *Anthropological Quarterly*

56, no. 4 (October 1983): 157–66; Juliet Du Boulay, "The Blood: Symbolic Relationships Between Descent, Marriage, Incest Prohibitions, and Spiritual Kinship in Greece" *Man*, n.s. 19, no. 4 [December 1984]: 533–56; Roger Just, "Triumph of the Ethnos," in *History and Ethnicity*, ed. Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman [London: Routledge, 1989]: 71–88).

90. D. Roussel, *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique* (Paris: Annales littéraires de l'université de Besançon / Les belles lettres, 1976), 4;

انظر الدراسة الأحدث الرائعة:

The Family in Greek History by Cynthia B. Patterson (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998),

والعرض النقدي لأدبيات البحث في *genos/gens* ومترادفاتهما في:

C. J. Smith, *The Roman Clan: The* Gens *from Ancient Ideology to Modern Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

91. Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, trans. Willard Small (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001), 97.

92. M. Miller, "Greek Kinship Terminology," *The Journal of Hellenic Studies* 73 (1953): 52;

بعدها بسنوات قليلة يجري ويسلي تومبسون Wesley Thompson دراسته لمصطلحات القرابة، ويخلص إلى أن «المصطلحات التي تنطبق على الأقارب بالدَّم هي نفسها التي تنطبق على الأقارب بالتبني».

(W. E. Thompson, "Attic Kinship Terminology," *The Journal of Hellenic Studies* 91 [1971]: 112).

ومن فضل القول إن مصطلح الدَّم هنا لا يدخل في المصطلحات قيد البحث.

93. Walter Donlan, *The Aristocratic Ideal and Selected Papers* (Wauconda, Ill.: BolchazyCarducci Publishers, 1999), 49;

يقول دونلان شارحًا إن «الفخر بالدَّم» سيظهر لاحقًا (63)، وتتوفر أمثلة عديدة ومقولات واضحة على أن الدَّم لا يحدد السلوك الطيب والسيئ (137).

94. R. J. Littman, *Kinship and Politics in Athens 600–400 B.C.* (New York: Peter Lang, 1990), 7.

نلاحظ أن «القرابة» بالدَّم هي التي تتحدَّد ثقافيًا، وليست القرابة عمومًا، أي الطبيعة، وليست الثقافة، وقد أبرز كلٌّ من جيانا بوماتا وفرانك رومي التنافرات الزمنية التي خضع لها مصطلح *consanguinity* قرابة الدَّم، كما فعلت كلود ميلاسو.

95. Daniel Ogden, "Bastardy and Fatherlessness in Ancient Greece," in *Growing Up Fatherless in Antiquity*, ed. Sabine R. Hübner and David Ratzan (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 107;
أرجو ملاحظة أن علامات التنصيص التنبيهية تضع الدَّم مرات تفوق الحصر في حالة معلقة تظل بغير تفسير.

96. Catherine Morgan, *Early Greek States Beyond the Polis* (London and New York: Routledge, 2003), 15;
في الواقع تنتقد كاثرين مورغان تغلغل إشارات «القرابة»، لكنها هنا لا تختلف على المادة التي وراء المصطلح.

97. Giulia Sissa, "La famille dans la cité grecque (V-IVe siècle avant J.C.)," in *Histoire de la famille 1. Mondes lointains, mondes anciens*, sous la direction de André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend (Paris: Armand Colin, 1986), 173;
ربما تستحضر سيسا إشارة سيمون غولدهيل إلى أثينا بأنها «مدينة كلمات» أو إلى كتاب شهير عنالتصوير الإغريقي بعنوان:
La cité des images (on these references, see Vidal-Naquet, "The Black Hunter Revisited," 90).

98. Homer, *Iliad*, 19: 100–105;
هل يهم أن سؤال الدَّم المقدَّس (الذي يشير إليه أغلب الباحثين بكلمة ichor، ولو أن النص هنا يقول aima) سؤال محير؟ ولمناقشة موجزة، انظر:
Giulia Sissa and Marcel Detienne, *The Daily Life of the Greek Gods*, trans. Janet Lloyd (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), esp. 29–33 ("Immortal Blood in Context").

99. Aristotle, *Politics*, trans. H. Rackham (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1944), 1262a.

١٠٠. قارن هذا بسؤال ألسينوس إلى أدويسيوس: «هل سقط أحد أقاربك أمام 'إليوم'، رجل صالح طيب مثل زوج ابنتك أو والد زوجتك، وهم الأقرب إلى الإنسان بعد نسبه ودمه؟»
[*meth' haimá te kaì génos autôn*]
(Homer, *Odyssey*, 8: 580–83; emphases added). As Uli Linke, Tom Laqueur, Nancy Jay,
وكما بيّنت أولي لنك وطوم لاكور وننسي غاي وغيرهم، فليس من الممكن قطعًا تفادي سؤال الاختلاف الجنسي فيما يخص الدَّم.

101. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1161b, trans. H. Rackham (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1962), VIII.xii.3;

بالقطع لدي الكثير عن أرسطو والدَّم في الطب وسأعود إليه لاحقًا.

102. Maine, *Ancient Law*, 99.

103. Aristotle, *Politics*, 1252b; مع تعديل الترجمة وفقًا لاستدلال يوريو

104. F. Bourriot, *Recherches sur la nature du Genos. Étude d'histoire sociale athénienne—périodes archaïque et classique* (Paris: Librairie Honoré Champion, 1976), 663–78;

وانظر المناقشة التفصيلية عند هانز ديركس الذي يكتب محقًّا: «سيظل من المهم النظر تحت كلمة γαλα ومشتقاتها في المعاجم ذات الصلة غيرها. ولا يعني هذا أن مسألة استخدام اللبن في الغذاء أو العبادة أو الطب حُسمت. فالأمر بعيد جدًّا».

(H. Derks, "A Note on 'ΟΜΟΓΑΛΑΚΤΕΣ in Aristotle's ΠΟΛΙΤΙΚΑ," *Dialogues d'histoire ancienne* 21, no. 2 [1995]: 28).

ولعل الأمر يتعقَّد أكثر فيما يخص الدَّم.

١٠٥. لمعيار جذاب لتوزيع الأصدقاء والعائلة في الذخيرة التراجيدية الإغريقية كلها، انظر:

Elizabeth S. Belfiore, *Murder Among Friends: Violation of* Philia *in Greek Tragedy* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2000).

١٠٦. يقول أنطوني باغدن: «وهنا أصل الحس 'الغربي' بالتميز».

(A. Pagden, *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle Between East and West* [New York: Random House, 2008], 6).

أرى أن مجرد تكرار الإشارة إلى «تعريف» هيرودوت الشديد التأثير في مجال الدراسات الكلاسيكية أمر مدهش، فإن كتابًا كاملًا مخصصًا لـ «عِرق اليوناني» يدور حوله، أو كما تقول مقدمة الكتاب: «يمكن أن نقرَّ بأن التعبيرات القديمة عن العِرق صادقة، لا سيما عندما تختزل في قرابة الدَّم البدائية».

(Irad Malkin, "Introduction," *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, I. Malkin, ed. [Cambridge, Mass.: Harvard University Press / Center for Hellenic Studies, 2001], 5).

وكان الأمر خلافًا لكل انتقادات المذهب الطبيعي والمذهب البيولوجي (الذي يؤكد ويتردد قطعًا كما في ص ٥٣-٤)، أي إن الانجذاب دائمًا يكون إلى الدَّم. وانظر:

Hall, *Ethnic Identity* and his *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

حيث يتتبع المسار التاريخي، كما عند 'مين'، بوصفه «تحررًا» من الدَّم، من العِرق، إلى الثقافة. ولملاحظات نقدية، انظر:

Margalit Finkelberg, *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), esp. 16–23.

ويجدر بالذكر أن هيرودوت يستخدم كلمة *homaimos* في مواضع أخرى مثل:

5: 49 ("*andres homaimones*"), and see also 1: 151.

107. See Nicole Loraux, "La main d'Antigone," 178, and Loraux, "La guerre dans la famille," *CLIO* 5 (1997): 21–62; and see Briand, "Sur AIMONA," 139 and 139, n. 33;

وانظر أيضًا:

Jasper Griffin, "Herodotus and Tragedy," in *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed. Carolyn Dewald and John Marincola (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 46–59.

108. Plato, *Laws*, trans. R. G. Bury [Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1967), 729c; *Republic*, trans. Paul Shorey (Cambridge: Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1969), 565e–566a.

109. Plato, *The Sophist*, trans. Harold N. Fowler (Cambridge, Mass.: Harvard University Press /
London: William Heinemann, 1921), 268c–d; *Iliad*, 6: 211. حيث ينقل أفلاطون عن هوميروس

110. Nicole Loraux, "La guerre dans la famille," *CLIO* 5 (1997): 25.

١١١. طبقًا لجيرومي ويلغو، فإن مصطلح *homaimoi*، وبالتبعية تصوُّر أن الدَّم هو ما يتشاركه الأقارب، كان موضوع جدل في بيزنطة القرن الثاني عشر. فقد اعتبر عدد كبير أن الدَّم هو ما يتشاركه الإخوة والأخوات فقط، فإن الباحث مايكل إيتاليكوس -كما يشرح ويلغو- «يثبت العكس، أي إمكانية استخدام *homaimoi* للإشارة إلى ... كل الأقارب، ما داموا جميعًا بالفعل يتشاركون دمًا واحدًا».

(J. Wilgaux, "Corps et parenté en Grèce ancienne," in *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, sous la direction de F. Prost et J. Wilgaux[Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006], 342–43).

لا يعلق ويلغو على أن أساس ذلك «الإثبات» لا يبدو متاحًا من المصادر المتوفرة لنا، على الأقل من شيء ينقل عنه أو شيء وجدته.

112. Plato, *Symposium*, trans. Harold N. Fowler (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1925), 207d–e.

113. Plato, *Theaetetus*, trans. Harold N. Fowler (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1921), 174e–175b;

نلاحظ طبعًا أنه بخلاف بعض الترجمات لا تظهر كلمة الدَّم قطُّ في هذه الفقرة.

١١٤. انظر مثلًا نقد باري إس. ستراوس المذهل لمفهوم «العائلية» في كتابه:

Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War (London: Routledge, 1993).

١١٥. يشـير إيزوقريطـس فـي كتابـه «**المديـح**» *Panegyricus* إلى زعم يسـتحضر فقـرة هيرودوت الشـهيرة وينفصل عنها: «يطلق وصف هيليني على من يشاركوننا ثقافتنا وليس من يشاركونني الـدَّم [فقـط]. لكـن مصطلـح الدَّم هنـا لا يظهر فـي اليونانية، ولا يظهر سـوى عبـارة «الأصل المشترك» [*koinês physeos*]».

(Isocrates, "Panegyricus," trans. George Norlin, in *Isocrates* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William

Heinemann, 1980), 4: 50; Jonathan Hall discusses this passage and placidly renders the phrase by "common biological inheritance" in his *Hellenicity*, 209.

يناقش جوناثان هول هذه الفقرة بتروٍّ ويترجم العبارة إلى «الميراث البيولوجي المشـترك» في كتابه *Hellenicity*, 209.

١١٦. يصف روبرت باركر غياب النبوءات عن الولاية القانونية. توجد اسـتثناءات قليلة لكنها غير معتادة كما يقول باركر مشـيرًا إلى حالة في إسـبرطة. فهو يسـأل: «ماذا يفعل المجتمع من دون اختبارات الدَّم، عندما يلقى بالشك على نقاء الملكة الأُم؟».

(R. Parker, "Greek States and Greek Oracles," in *Oxford Readings in Greek Religion*, ed. Richard Buxton [Oxford: Oxford University Press, 2000], 91).

١١٧. بالإضافـة إلـى كتاب ديفيد كوهين *Law, Violence, and Community in Classical Athens* (المذكور آنفًا، والذي يبرز «ثأر الدَّم» ونزاع الدَّم)، فقد رجعت إلى:

Illias Arnaoutoglou, *Ancient Greek Laws: A Sourcebook* (London and New York: Routledge, 1998); A. R. W. Harrison, *The Law of Athens. Volume 1: The Family and Property* (Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Co., 1998); *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. Michael Gagarin and David Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Edward M. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); L. Foxhall and A. D. E. Lewis, *Greek Law in Its Political Setting: Justifications Not Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1996); Cheryl Anne Cox, "Sibling Relationships in Classical Athens: Brother-Sister Ties," *Journal of Family History* 13, no. 4 (1988); Vincent Farenga, *Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Adriann Lanni, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Christopher Carey, *Trials from Classical Athens* (London: Routledge, 1997); *Greek Historical Inscriptions. 404–323BC*, ed. P. J. Rhodes and Robin Osborne (Oxford: Oxford University Press, 2003); and Eran Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)* (Leiden: Brill, 2005);

وثمة صورة مختلفة قليلًا في:

Victoria Wohl's *Law's Cosmos: Juridical Discourse in Athenian Forensic Oratory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

١١٨. تظهر عبارة *dikê homaimón* في الأغلب في التراجيديات، «حيث اللعب بالكلمات على موضوع قرابة الدَّم من جانب، والدَّم الذي يسفك فعلًا من جانب آخر».

(Pierre Vidal-Naquet, "The Shield of the Heroes," in Jean-Pierre Vernant and Pierre VidalNaquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, 296).

وفي هذا السياق التراجيدي تدور أغلب مناقشات الباحثين، كما يبيّن فيدال ناكويه، وللعبارة ترجمات عديدة أغلبها يشير إلى «القرابة» (482, n. 70). وانظر أيضًا:

H. D. Cameron, "The Debt to Earth in the Seven Against Thebes," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95 (1964): 1–8, and Karsten Wilkens, "ΔΙΚΗ ΟΜΑΙΜΩΝ? Zu Aischylos Sieben 415," *Hermes* 97, no. 1 (1969): 117–21.

١١٩. أعتقد أن دينيس إيلين تقدّم أدقّ وصف لهذه المناظرات، وبرغم أنني أستكشف طريقًا مختلفًا فإنني أتمنّى أن أعزز جهودها في هذا. وللاطلاع على نقطة دخول ثرية، انظر:

McCoskey's "Naming the Fault in Question: Theorizing Racism Among the Greeks and Romans," *International Journal of the Classical Tradition* 13, no. 2 (Fall 2006): 243–67.

120. Plato, *Menexenus*, trans. W. R. M. Lamb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1925), 245d;

أنقل الترجمة الفرنسية عن:

Nicole Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes* (Paris: Seuil, 1996), 37.

تحرص نيكول لورو على تصحيح أشكال سوء الفهم المحتملة، وسرعان ما تبيَّن أنه ليس بين كلمات أفلاطون ما يُفهم منها ارتباط «بأية سياسة للتمييز العنصري» (٣٧). يبدي إيفان هنافورد ملاحظة مشابهة (وإن كانت شديدة العمومية التاريخية) تسعى إلى مسح الدَّم من النبرات العنصرية العالية، فيقول: «في اليونان وروما كانت فكرة العِرق بوصفها الفكرة التنظيمية الحاكمة غائبة حين ازدهرت الفكرة السياسية التي توفق بين علاقة الدَّم غير المستقرة (القرابة) في العائلة والقبيلة والعشيرة وبين مطالب المجتمع الكبرى».

(I. Hannaford, *Race: The History of an Idea in the West* [Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press / Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1996], 14.

وانظر قراءة جوناثان هول لفقرة *Menexenus* في كتاب *Hellenicity*, 214–17 [الحاشية التالية].

121. Hall, *Hellenicity*, 191;

وانظر أيضًا كتابه *Ethnic Identity* ، حيث يشرح هول بثقة كبيرة أن «قرابة الدَّم تشير إلى مفهوم للقرابة يستخدم الدَّم مجازًا. ومرة أخرى، هذا موجود في العصر القديم. يستخدم هوميروس كلمة 'دم' للتعبير عن صلات القرابة، ويعدد هيرودوت الدَّم بوصفه أحد معايير الهوية الهيلينية» (٧).

١٢٢ . اجتذب دم التراجيديات اهتمامًا كبيرًا مثل الأدبيات الطيبة، وإن لم يكن الاهتمام دائمًا مباشرًا، انظر:

Vernant and Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy* و

وكذلك عمل نيكول لورو، وقد سبق ذكره، وأيضًا:

Barbara Hughes Fowler, "The Creatures and the Blood," *Illinois Classical Studies* 16, no. 1–2 (1991):

85–100; and Petar Ramadanovic, "Antigone's Kind: The Way of Blood in Psychoanalysis," *UMBR(a): A Journal of the Unconscious* (2004): 161–81.

١٢٣ . يرد في مسرد ليدل سكوت Lidell–Scott lexicon الفعل αιμα معناه: ١ . الدَّم، أي شيء مثل الدَّم، مع collat بمعنى الروح أو الشجاعة. ٢ . سفك الدَّم، القتل. ٣ . صلة الدَّم، القرابة. وأخيرًا: ملموس، متعلق بشخص.

(Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie [Oxford: Clarendon Press, 1940]).

١٢٤ . أسترشد هنا بمراجعة دريدا الدؤوبة للمجاز (والمفهوم)، وتحديدًا فيما قدم كنصٍّ نُشر أولًا في كتاب مُهدى إلى جان بيير فيرنان. والصيغة النهائية للنص بقلم دريدا متاحة بالفرنسية بعنوان *Khôra* (Paris: Galilée, 1993) وبترجمة إنجليزية قام بها إيان ماكلويد في:

Derrida, *On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995).

١٢٥ . قد يساعد هنا وصف تشارلز مالامود لمنهج بنفنيست، إذ يقول شارحًا إن دراسة مفردات المؤسسات تقتضي عزل «دلالة الكلمات عن تسميتها». فإن دراسة تسمية كلمة تعني دراسة مسمَّاها، أي الواقع الذي تشير إليه. وبالعكس، فإن فهم دلالة كلمة يفرض درس مكانها في المفردات ككل.

(C. Malamoud, "The Work of Emile Benveniste: A Linguistic Analysis of Indo-European Institutions," trans. Arthur

Goldhammer, in *Antiquities (Postwar French Thought, volume III)*, 436).

من العبث بالطبع إجراء أية مقارنة بين عمل بنفنيست وما أحاول أن أفعله هنا، وهو ببساطة رسم خارطة لأهمية (ودلالة) «كلمة» الدَّم.

١٢٦ . أستعير هذا التعبير من:

Charles Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu. Pratiques*

religieuses et efficacité théurgique dans la cabale des origines au milieu du XVIIIe siècle (Paris: Verdier, 1993).

لكن الطقوس وما تسـميه فلورانس غرشـانوك "pratiques de sociabilité" في اليونان القديمة هـي تحديـدًا ما يظل يُسـمَّى «الـدَّم» و «قرابة الـدَّم»، أي الأخوة. فهنا «خلـق» للأخوة، صناعة للطفل لا تترك للميلاد سوى دور ثانوي (وليس حاسمًا) إن كان له دور.

(F. Gherchanoc, "Le lien filial dans l'Athènes classique: Pratiques et acteurs de sa reconnaissance," *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 13, no. 1 [1998]: 313–44). وهناك المزيد عن ذلك لاحقًا

127. Hall, *Hellenicity*, 172–228;

وللجانـب العالمـي، انظـر توكيد إيـراد مالكين أن «مفهوم القرابة لا شـك محـوريّ لتصورات العرق، قديمًا وحديثًا». «يبدو أن 'تشارك دم واحد' مسألة عالمية».

(Malkin, "Preface," in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 10).

سـيكون كتاب الصين المقدَّس أو «نا الصيني» اسـتثناءً تخصصيًّا فيما أعتقد؛ لأن «نا» يقول إن *ong* (العظم) هو ما يُعد في التراث حامل الوراثة والسـمات العرقية. وهو يأتي من الأم، وهو مبدأ غير قابل للتحوُّل.

(Cai Hua, *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China*, trans. Asti Hustvedt [New York: Zone Books, 2001], 120).

يحـرص هـوا ألا يفوت هذا على الأرجح، فيضيف: «في هذه الدراسـة اسـتخدمت كلمة الدَّم مقابل *ong*، وقرابة الدَّم مقابل *ong hing*» (121).

128. Rosalind Thomas, "Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus," in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 217.

129. Jérôme Wilgaux, "Corps et parenté en Grèce ancienne," in *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, sous la direction de Francis Prost et Jérôme Wilgaux (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006), 337;

ولنا أن نستحضر أمثلة أخرى لا حصر لها من أدبيات البحث.

١٣٠. تركـز مليسـا مايـر كمـا تقول بنفسـها علـى «الـدَّم الحقيقي الأحمر السـائل بوصفه الأسـاس لتعبيـرات مجازيـة أخـرى». وتقـول كذلك إن «الناس قـد ربطوا بين الدَّم والنَّسَـب على نطاق واسـع ... وقد كان الانتشـار الواسـع للربط بين الدَّم والحياة والخصوبة السـبب **المنطقي في** النسـب إلـى الـدَّم القدرة على نقل أو كشـف جوهر العائلة أو العشـيرة أو سلسـال النسـب أو الشعب أو الأمة أو العرق أو الجماعة العرقية».

(M. L. Meyer, *Thicker than Water: The Origins of Blood as Symbol and Ritual* [New York: Routledge, 2005], 8; (التوكيد مضاف)

١٣١. أرى مـن المقبـول هنـا أن نتسـاءل عـن الابتكار أو حتـى الخصوصية فقط التي تبـدو مرتبطة بالرومانسـية الألمانيـة خاصـة، والأيديولوجية النازية، دون أن نقع فـي الاختزال أو قبول مبدأ

الاستثناء الذي يفرض وجوده برغم كل شيء. فمن الشواهد التي أوردناها سابقًا، يبدو الأمر كأن أصل الديمقراطية كان هو نفسه أصل فاشية «الدَّم والتراب».

132. C. J. Smith, *The Roman Clan: The* Gens *from Ancient Ideology to Modern Anthropology*(Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 120; *C. J. Smith,* The Roman Clan: The *Gens* from Ancient Ideology to Modern Anthropology *(Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 120; Smith is here commenting on the work of Roussel and Bourriot.*

يعلّق سميث هنا على عمل روسل وبوريو.

١٣٣. يقول لويد شارحًا إن «'العلم اليوناني' يُستخدم هنا ... كتعبير مختزل للإشارة إلى أفكار ونظريات معيَّنة لدى الكتَّاب القدامى، ولا يفترض أي رأي محدد عن مكانة هذه الأفكار والنظريات لدى الكتَّاب القدامى أنفسهم».

(G. E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle* [New York: W.W. Norton & Co., 1970], xiii).

134. Plato, *Phaedo*, trans. Harold North Fowler (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914), 96b;

كان أمبيروقليس قد أكَّد أن «الفكر دم حول القلب» (ورد في Longrigg, *Greek Rational Medicine*, 76). ويوضح جوناثان بارنز أن «أمبيروقليس لا يقول إن الدَّم هو الذي يفكر، ولا يقول إن القلب أو دم القلب هو عضو الفكر الوحيد أو أداته. للقلب أهمية كبرى، لكنه ليس المكان الوحيد الذي نفكر فيه 'خاصة'».

(J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982).

وعلى أثره ربما اعتقد كثيرٌ من الأطباء القدامى أن الدَّم المفرط (والفكر المفرط) يؤدي إلى الصرع أو حتى الجنون. وتفصل ماري بول دومينيك في مناقشة «الدور المنسوب للدَّم في الظواهر النفسية/ الروحية والفكرية، وهذا من أهم الأسئلة التي طرحها الطب والأنثروبولوجيا في العصر القديم» (Duminil, *Le sang*, 235 and 241ff.). تضع إحدى الرسائل «العقل البشري» في البطين الأيسر (٢٤٦)، وتوزع رسائل أخرى الظواهر النفسية بين القلب والدماغ (٣٠٦). وقد اتُّفق أن أرسطو رأى صلة بين الدَّم والذكاء، لكن أمبيروقليس معروف أكثر بمعارضته الفريدة لفداء الدَّم.

135. Aristotle, *On the Soul*, translated by W. S. Hett (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), 403a–403b;

وللاستشهاد الثاني:

G. E. R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 22;

يشرح لويد لاحقًا أن أرسطو كان يضع الحيوانات «ذوات الدَّم الحار الخفيف النقي، الذي يصلح للشجاعة والذكاء» في أعلى مكانة. يشير أرسطو هنا إلى البشر. ويستدرك لويد قائلًا:

«لكنه لا يوضح كيف يحدد 'نقاء' الدَّم وخفَّته» (٣٣). ويكتفي بهذا عن «نقاء الدَّم» ذلك التعبير المحبوب لدى مؤرخي العِرق. ولمناقشة لموضوع الدَّم والإحساس عند أرسطو، انظر:

Longrigg, *Greek Rational Medicine*, 173–74.

136. Erna Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (*Abhandlunken der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*), 19;

يقول جاكارد وتوماست: «بفضل عمل إيرنا لسكي لم يبقَ سوى نقاط غموض قليلة فيما يخص هذه النظريات [المرتبطة بعلم الأجنَّة والوراثة] أو صارت المبادئ اليونانية الثلاثة وممثلوها الرئيسون معروفين تمامًا».

(Danielle Jacquart and Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, trans. Matthew Adamson [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988], 53).

137. Joseph Needham, *A History of Embryology* (New York: Abelard-Schuman, 1959), 28.

138. Jacquart and Thomasset, *Sexuality and Medicine*, 72 (quoting the tenth-century Galenist 'Ali ibn al-'Abbas al-Majusi);

وللاستشهاد بالتلمود، انظر:

Needham, *History of Embryology*, 78, and see Daniel Boyarin, *Sparks of the Logos: Essays in Rabbinic Hermeneutics* (Leiden: Brill, 2003), 142–43.

139. Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990);

وعن هذا، انظر:

Katharine Park and Robert A. Nye, "Destiny is Anatomy," *The New Republic* 204, no. 7 (February 18, 1991): 53–57.

140. Jacquart and Thomasset, *Sexuality and Medicine*, 53.

١٤١. لا شكَّ أن الرأي القائل بأن الدَّم والقرابة شيء واحد يهيمن على التراجيديات. ومع هذا، فإن مقولة أبولو تستدرك، إذ تعلن أن «أُم ما يُسمى طفلها ليست والدته، بل حاضنة البذرة المزروعة حديثًا فقط».

(Aeschylus, *Eumenides*, trans. Herbert Weir Smyth [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926], 658–59).

ولا يمكن من أي وجه أن تُفسر بجملة «دم الأم لا يجري قطُّ في عروق الابن»، كما يقول جون بيير فرنانت.

(J.-P. Vernant, *Myth and Thought Among the Greeks*, trans. H. Piat[London: Routledge and Kegan Paul, 1983], 134).

فلا علاقة حتمية بين نظرية البذرة الواحدة ووراثة الدَّم hematogenesis.

١٤٢. حتى مع وجود نظرية الأخلاط، فإن اعتقاد أرسطو في مركزية الدَّم لم يهيمن قبل القرون الوسطى (انظر:

Nancy Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice* [Chicago: University of Chicago Press, 1990], 105ff).

143. See Paola Manuli and Mario Vegetti, *Cuore, sangue et cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico* (Milano: Episteme Editrice, 1977), chap. V: "Il cardio-emocentrismo di Aristotele," 113–56.

144. Aristotle, *Generation of Animals*, trans. A. L. Peck (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942), 726b, 727a;

ينبغي التذكير بأن هذا رأي غائب تمامًا عن تراث أبقراط، وكذلك أية صلة للقلب بتكوين الدَّم(Duminil, *Le sang*, 163, 239).

145. Aristotle, *Generation of Animals*, 729a.

146. Aristotle, *Generation of Animals*, 767b.

147. Jean-Baptiste Bonnard, "Il paraît en effet que les fils ressemblent à leurs pères," in *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, sous la direction de Francis Prost et Jérôme Wilgaux (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006), 318;

وانظر أيضًا:

Laura Slatkin, "Genre and Generation in the Odyssey," *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 1, no. 2 (1986): 259–268.

148. Aristotle, *Generation of Animals*, 729a.

149. Giulia Sissa, "Subtle Bodies," 137; (التوكيد مضاف)

يرى نيدهام أن هذا المفهوم واحدٌ من «أخطاء [أرسطو] الثلاثة الكبرى»، فيشير أولًا إلى الرأي القائل إن «الذكر لا يقدم شيئًا ملموسًا للأنثى في عملية الإخصاب. أما القول بأن الحيوان المنوي يعطي شكل المادة الناشئة من دم الحيض، فكان يساوي القول إن السائل المنوي لا يحمل شيئًا فيه سوى نَفَس غير مادي»(Needham, *History of Embryology*, 55). ولعرض يغفل عن القضية كالمعتاد ويستخدم كحل اختلاق تمييز بين نوعين من الدَّم، «دم التغذية» و«سائل منوي خالص»، انظر:

John M. Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004), 177.

١٥٠. ليس المقصود أن الصمود والتواصل أمر هيّن، سواء تعلق بالموضوع أو لم يتعلق به، انظر:

Frank A. Lewis, "Form and Matter," in *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos (Chichester: Blackwell, 2009), esp. 181–82.

151. Aristotle, *Generation of Animals*, 729a.

152. Aristotle, *Generation of Animals*, 751b;

تقـول آن هانسـون أيضًـا إن فـي طب ما بعد أبقراط «الـدَّم أقل وضوحًا»، وحيـن يتعلَّق بطبيعة النساء البيولوجية، على الأقل، «فإن الرأي السائد يهون من شأن الدَّم والنزيف».

(Ann Ellis Hanson, "The Medical Writers' Woman," in *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, ed. David M. Halperin, John J. Winkler, and Froma I. Zeitlin [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990], 331–32).

153. Sissa, "Subtle Bodies," 137;

لعـل مـن المجدي ذكـر أن أحد أتباع أرسـطو المتأخرين كان يرى أن «منـي الذكر لا يأتي إلى البويضة بشكل ولا مادة، بل هو مصدر الجوهر المنشط فقط التي تتخصب البويضة من خلاله وتصيـر صالحـة لتكوين جنين». ويرى وليام هارفي (ما دمنـا قدمناه هنا) أن «هذا يحدث بنوع مـن العـدوى، الاختراق الإفـرازي غير الملموس، الهالـة المنوية أو الجوهـر. وبعد تأدية هذه الوظيفة الدقيقة، فإن مني الذكر إما يخرج من الجسم أو يتحول إلى بخار ويختفي».

(Clara Pinto-Correia, *The Ovary of Eve: Egg and Sperm and Preformation* [Chicago: University of Chicago Press, 1997], 110).

154. Aristotle, *Generation of Animals*, 729b;

لعلنـا نسـتطيع تمييز نوع من المادية هنا، ولقـد فعل هذا كثيرون، لكنني أعتقد أن المهم هو أنه مهمـا كان فهمنـا لموقـع الشـكل أو فاعليته، وسـواء كان دمًـا أو هواءً، فهو صراحة ليس شـيئًا يبقى، أي ليس هو ما ينقل. ولنلاحظ أن أرسطو قبل هذا أكَّد أن الصلات المادية ليست لازمة لفهم التشابه الوراثي؛ «لأن الأطفال يشبهون أسلافهم الأقدمين الذين لم يؤخذ منهم شيء من منيّهم، ولا من أجزاء أجسادهم الأخرى».

155. Duminil, *Le sang*, 318;

لا شكَّ توجد أسئلة عن معنى هذا إذا قلنا إن القلب وليس البطن أو الكبد هو المركز والأصل في تصوُّر أرسطو (٣٢٠). لكنها لا ترتبط بخط جدلنا.

156. Plato, *Timaeus*, trans. W. R. M. Lamb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1925), 80d–81b;

يعلق جيمس لونغريغ تعليقًا مطولًا على هذا المقطع في كتابه:

Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians (London and New York: Routledge, 1993), 135ff.

157. Longrigg, *Greek Rational Medicine*, 112, and see 173ff. or Helen King, "Food and Blood in Hippokratic Gynaecology," in *Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins, D. Harvey, and M. Dobson (Exeter: University of Exeter Press, 1995), 351–58; and see also Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (New York: Zone Books, 2002), chap. 5 ("Blood and

Life"), and Philip J. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health, and Disease* [Cambridge: Cambridge University Press, 2005], e.g., 153, n. 54);

للمزيد من الأمثلة المستقاة من مادة أنثروبولوجية مختلفة تمامًا، انظر:

Janet Carsten, *After Kinship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

١٥٨. الحكاية التي ناقشناها سابقًا، حيث يغذي أوديسيوس الموتى بالدَّم، ويفترض أن توضح أن الدَّم ليس «الحياة»؛ لأن الدَّم لا يحيي الموتى بل يغذيهم فقط، «وحتى بعد أن يشرب الموتى الدَّم تظل أرواحهم غير متجسدة ماديًّا، عاجزة عن معانقة الأحياء أو التأثير فيهم».

(Sarah Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece* [Berkeley: University of California Press, 1999], 8).

نتذكر أن الطقوس الجنائزية تشمل الفداء الحيواني، وكما حدث مع أوديسيوس أن «الدَّم كان عمله تغذية الموتى، ويمكن كذلك استخدامه لتحضير (أرواح، أنفس) الموتى من القبور».

(Josine H. Blok, "Solon's Funerary Laws: Questions of Authenticity and Function," in *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, ed. J. H. Blok and A. P. M. H. Lardinois [Leiden: Brill, 2006], 237).

159. Longrigg, *Greek Rational Medicine*, 74, quoting Friedrich Solmsen, "Tissues and the Soul," *Philosophical Review* 59 (1950): 454.

160. Longrigg, *Greek Rational Medicine*, 75; and see Nancy Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

161. King, *Hippocrates' Woman*, 51,

ولاحقًا: «بما أن أصل الدَّم هو الطعام، فكلما زاد الطعام زاد الدَّم» (٧٢). يفصل كينغ في هذا القول بوجود صلة وثيقة بين دم الفداء ودم الحيض، ووراء ذلك بين الطب والطبخ والفداء (٨٨–٩٨). يعتبر آخر «علم طب النساء الأبقراطي مثله مثل طقس الفداء، يدور حول التأكُّد من أن الدَّم يخرج في الأوقات الصحيحة وبالطرق الصحيحة».

162. Aristotle, *Generation of Animals*, 766a.

163. Michael Boylan, "The Digestive and 'Circulatory' Systems in Aristotle's Biology," *Journal of the History of Biology* 15, no. 1 (Spring 1982): 115;

انظر أيضًا التحليلات الدقيقة للتعقيدات الأرسطية التي قام بها:

Serge Margel, "Les nourritures de l'âme. Essai sur la fonction nutritive et séminale dans la biologie d'Aristote," *Revue des études grecques* 108, no. 1 (1995): 91–106.

ولنذكر أيضًا رأي أرسطو أنه عند الحمل «يتكوَّن القلب فورًا ثم يليه تكوُّن الدَّم. وبعدها يشكِّل الدَّم والأجزاء المتماثلة بقية أعضاء الجسم».

(M. Boylan, "The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory," *Journal of the History of Biology* 17, no. 1 [Spring 1984]: 98).

فالدم مشتقٌّ بشكل خاص.

164. Aristotle, *Generation of Animals*, 726b;

استشهدت بهذا المقطع من قبل ولكن دون إبراز النقطة الجوهرية التي عن الطعام والغذاء.

165. Marie-Paule Duminil, *Le sang, les vaisseaux, le coeur dans la collection hippocratique. Anatomie et physiologie* (Paris: Les Belles Lettres, 1983), 150.

١٦٦. يقول لونغريغ شارحًا إن قدرة الدَّم على التغذية هي التي أدت بأرسطو إلى نبذ رأيه الأول في الدَّم بوصفه جزءًا يتمتَّع بالإدراك والإحساس(Longrigg, *Greek Rational Medicine*, 174).

١٦٧. وتحديدًا إذا كان للقرابة صلة الدَّم، فإنها غذاء قبل أن تكون نسبًا.

168. See Marcel Détienne and Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, trans. Paula Wissing (Chicago: University of Chicago Press, 1989),

وتحديدًا إسهام فرنانت في ذلك الكتاب (٢١–٨٦)، حيث يصف مثلًا تصنيف الطعام كموقع التمييزيين الآلهة والبشر والحيوانات (٣٧–٣٨)، وترتبط كذلك بأنماط السلوك المختلفة للأعراق (بتعريف هسيود للمصطلح) (٤٩). يستكشف ديفيد فريدريش دور الطعام في بناء «الغيرية» والهوية.

(D. M. Freidenreich, *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law* [Berkeley: University of California Press, 2011]).

169. Longrigg, *Greek Rational Medicine*, 208.

170. See J. Jouanna and P. Demond, "Le sens d'ιχωρ chez Homere (*Iliade* V, v. 340 et 416) et Eschyle (*Agamemnon*, v. 1480) en relation avec les emplois du mot dans la *Collection Hippocratique*," *Revue des études anciennes* 83, no. 3–4 (1981): 197–209;

ولنقد حاد، انظر أيضًا:

Pierre Judet de la Combe, "Remarks on Aeschylus's Homer," in *Antiquities (Postwar French Thought, volume III)*, 384–394. For the medical understanding of *ichor*, see Duminil, *Le sang*, 164ff.

171. Homer, *Iliad*, trans. A. T. Murray (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1924), book 5, 340–342.

١٧٢. تتذكر أن مصطلح *homogalaktes* تُرجم إلى «رحم مشترك» "co-uterine"، بينما تقول تحليلات ذات سند أنثروبولوجي متين إن اللبن نوع مختلف من المادة المشتركة تشغل -كما هو متوقع- موقع المركز لغذاء المجتمعات الرعوية (انظر الحاشية ١٠٥ سابقًا). أدرك علماء اللغة الهند-وأوروبيون هذه النقطة، فإن الكلمة الأوردية (والفارسية) **همشير** هي المقابل الدقيق لكلمة *homogalaktes*، وتشير إلى من يصيرون «إخوة»، نتيجة شرب اللبن من كأس

واحدة (أشكر ناومان نكفي لإطلاعي على هذه المعلومة القيمة). لمناقشة موسعة للمواد المشتركة و«قرابة اللبن/ الرضاعة»، انظر:

Corinne Fortier, "Blood, Sperm, and the Embryo in Sunni Islam and in Mauritania: Milk Kinship, Descent, and Medically Assisted Procreation," *Body and Society* 13, no. 3 (2007): 15–36.

173. Detienne, "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice," in *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, 3, referring to *Histories* II: 41.

١٧٤. تعلق هيلين سانسيسي ويردنبيرغ على هذه المقاطع من كتاب *Histories* [التواريخ]، حيث لا تقارن عادات الأكل فحسب، بل تقارن وظيفتها بوصفها «جزءًا من الممارسات اليونانية في وضع الحدود العرقية».

(H. Sancisi-Weerdenburg, "Yaunâ by the Sea and Across the Sea," in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 339).

وتفصل بيغ دوبوا في «التماثل بين الجماع والطبخ»، وهذا هو النقيض الكامل لمنطق الأرضية/ الشكل الذي يستحوذ على اهتمامي.

(P. duBois, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women* [Chicago: University of Chicago Press, 1984], 123ff.).

175. Stanley K. Stowers, "Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not: Toward an Anthropology of Greek Religion," in *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L. Michael White and O. Larry Yarbrough (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1995), 307; see also duBois, *Sowing the Body*, esp. chap. 6 ("Oven"), 110–129.

١٧٦. يقول ستاورز وهو يعتمد على قراءة لأرسطو راسخة وإن كانت خاطئة (301ff.): «يستخدم اليونانيون الدَّم حين يفكرون في التكاثر والتعامل مع التكاثر» (٣٢٩). وقد بيَّنت أن هذا ليس صحيحًا، لكن ذلك لا يقلِّل من أهمية الدَّم ولا مركزية الاختلاف الجنسي. ولا يهون من نقطة ستاورز الرئيسة بشأن أهمية الفداء ومداه.

177. Baracchi, *Aristotle's Ethics*, 109.

١٧٨. يقدم جان رود هارت استدلالًا مفصلًا عن هذه الكلمة ومرادفاتها ومداها الذي يصل إلى الطقوس العديدة (التي لا تكتمل قطُّ) التي تجعل الطفل عضوًا في *oikos* ولاحقًا في الفراتري (العشيرة). ويدلُّ الفعل *poîesthai* دلالة مباشرة على خلق أي سلسلة من الأفعال والإشارات -الطقوس- التي يمكن أن يقال إنها «ترسخ» انتماء الطفل الشرعي.

(J. Rudhardt, "La reconnaissance de la paternité: sa nature et sa portée dans la société athénienne: sur un discours de Démosthène," *Museum Helveticum* 19 [1962]: 39–64; citation from p. 56); see Gherchanoc, "Le lien filial,"

وللمزيد من الملاحظات العامة، انظر: Baracchi, *Aristotle's Ethics*, 115 and 183–87.

179. Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society*, 134;

يوسع باراكي طرح فيرنانت ويقول شارحًا إن «الحس في توجُّهه وعدم التبلد، أي الحياة (وبالأخص الحياة البشرية)، لا بدَّ أن توضع في بيئة تتجاوز البشري. فهي تعني سياقًا ليس من صنع البشر فقط، وقائمًا فقط على اعتباطية توكيد الذات البشرية. وإن المعنى والتوجُّه الموجودين في الحياة تلقائيًا يفرضان ويكشفان حبكة يورط فيها الإنسان وهو ليس مؤلفها ولا مصدرها. وعليه، تفرض المهمة الإقرار بنسيج الحس (المعنى) الأوسع الذي يدخل الإنسان فيه والذي يضع الحدود والاتجاه الذي يوجه الحياة البشرية» (Baracchi, *Aristot-le's Ethics*, 239–40).

١٨٠. يبرز لويس جيرنت، أستاذ فيرنانت، التوازي بين النبيذ والدَّم من جانب، واللبن والعسل من جانب آخر. ورغم أنه أيضًا يقصر ملحوظته على مجال العبادة، فإنه يصف «مفهوم صفة [*ver-tu*] حالة في الدَّم، لا سيما في دلالته قبل التعاقدية (السابقة على التعاقد) ... نقول إن آثار الدَّم ليست من مرتبة ذاتية تخصُّ المشاركين فقط، بل موضوعية، أي تمارس خارج دائرتهم».
(L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* [Paris: François Maspero, 1968], 210).

181. Baracchi, *Aristotle's Ethics*, 240.

182. Baracchi, *Aristotle's Ethics*, 309;ص

لعرض ذي صلة بالمراجعة الدقيقة فيما يخص «هويتنا» اليونانية كالتي جرت على الساحة الفرنسية، انظر:

Miriam Leonard, *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

الفصل الخامس: النزيف والميلانكوليا

١. كان لهذا الفصل عنوان مختلف في صيغة سابقة، وهو: «لا تثق بأحد: عن تقلُّبات الميلانكوليا المسيحية». ولقد قصدت أن أتبع مسارًا يربط «الأخلاق البروتستانتية» عند ماكس فيبر بعمل الروح الميلانكولية. يكتب فيبر عن الأدب البيورتاني [التطهري] وعن «تحذيراته من الثقة في عون صداقة البشر».

(M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons [London and New York: Routledge, 2001], 62).

في الصفحة نفسها من الترجمة الأمريكية يتأمل فيبر فيما يربط هذا التحذير بمثل أمريكي معيَّن ما زال شائعًا، هو «لا تثق بأحد».

2. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," trans. Joan Riviere and James Strachey, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1957), vol. XIV, 253; *Gesammelte Werke* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999), Bd. X, 439;

سترد حالات أخرى على هذا المقال في متن النص بالترقيم الإنجليزي أولًا ويليه الألماني (G).

٣. عن «الميلانكوليا والفعل»، انظر مقال سلافوي جيجيك Slavoj Žižek بهذا العنوان في:

Critical Inquiry 26, no. 4 (Summer 2000): 657–81.

لعل عدم الاتفاق مع جيجيك (أو الاتفاق معه) ليس منطقيًّا تمامًا. وفيما يلي أكتفي بالتساؤل عن تمييزه بين ميلانكوليا ما بعد الاستعمار (التي يهاجمها) والمسيحية (بأي شكل يتماهى معه الفرد من باب الدفاع فيقول إنه شكل محرّف أو إن جوهرها هو المنحرف، وتقول إنه جوهرها المنحرف).

4. Ian Chambers, *Mediterranean Crossings: The Politics of an Interrupted Modernity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), 55;

يتحدث تشامبرز هنا عن الموسيقى، وكذلك عن الذاكرة و«التواريخ المنقطعة» وعن آلة بها «دم في الأوتار».

٥. تبيّن النصوص التي جمعتها جينيفر رادن مرارًا أن نظرية الأخلاط غالبًا ما تعطي الدَّم مكانة بارزة.

(*The Nature of Melancholy from Aristotle to Kristeva*, ed. J. Radden [Oxford: Oxford University Press, 2000], e.g., 61–68; 79–85).

لكن «الفسيولوجيا القروسطية [فقط] ... هي التي اختزلت كل سوائل الجسم في الدين».

(Gail Kern Paster, *The Body Embarrassed: Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England* [Ithaca, N.Y.:
Cornell University Press, 1993], 107).

٦. انظر العرض المثير الملهم الذي قدمته آمي هوليود للتصور الذي يربط بين الميلانكوليا وسقم الحب والخيال اللاهوتي.

(A. Hollywood, "Acute Melancholia," *Harvard Theological Review* 99, no. 4 [October 2006]: 381–406);

ويُتفق أن كوري دي. بي. ووكر قد فصّل تفصيلًا موحيًا في «جرح اللاهوت» باستحضار «جرح العقل» عند أدورنو. ولا يخلو هذا بالقطع من ارتباط بالموضوع.

(Peter Goodwin Heltzel and Corey D. B. Walker, "The Wound of Political Theology: A Prolegomenon to a Research Agenda," *Political Theology* 9, no. 2 [2008]: 252–55).

7. Rebecca Comay, "The Sickness of Tradition: Between Melancholia and Fetishism," in *Walter Benjamin and History*, ed. Andrew Benjamin (London and New York: Continuum, 2005), 88–89; and see Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011).

٨. يشير لورانس ريكلز إلى خطاب فرويد إلى فليس بتاريخ يناير ١٨٩٥م، وفيه «يشغل بؤرة الاهتمام التحوُّل الداخلي الذي يجري على الجهاز النفسي الميلانكولي بوصف هذا 'عملية سحب إلى الداخل' أو 'نزيفًا داخليًا' تعد 'من وجهة ما نظيرًا للألم' و'تعمل مثل جرح'».

(L. Rickels, *Aberrations of Mourning: Writing on German Crypts* [Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1988], 27).

٩. من المهم ذكر أن برام ستوكر يجد لدى جوناثان هاركر إشارات وصورًا مماثلة. «تبدو هذه اليوميات متشابهة تشابهًا مفزعًا مع بداية «ألف ليلة وليلة»؛ لأن كل شيء لا بدَّ أن يتوقف مع صيحة الديك، أو مثل شبح والد هاملت».

(Bram Stoker, *Dracula*, ed. John Paul Riquelme [Boston: Bedford/St. Martin's, 2002], 54; cf. also 60).

10. David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2004), 163.

١١. يصف ريكلز «اقتصاد الميلانكوليا» وكأنه «اقتصاد حربي يعتمد على الموارد المجمعة التي تُقسم إلى تعيينات وعلى فرض الحصار على كل احتياطي ودفع شبح اختفاء الوقود أو الطاقة واستهداف النصر الشامل القادر وحده على رد كل شيء إلى دورته اللانهائية».

(Laurence A. Rickels, *The Vampire Lectures* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999], xvi).

أنا مدين دينًا ثقيلًا لهذا الكتاب الاستثنائي، الذي يرسم خارطة أية محاولة، ومنها محاولتي، للتعامل بأية مصداقية مع الصورة المتصلبة لآكلي لحوم البشر الميلانكوليين، وهم مصاصو الدماء.

12. Comay, "The Sickness of Tradition," 94.

13. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin/NLR, 1990), vol. 1, 367 ("Day-Work and Night-Work, The Shift-System");

ذكرت بعض الأعمال التي عن مصّ الدماء والرأسمالية، وللاطلاع على مناقشة أوسع للاقتصاد السياسي في رواية «دراكولا» *Dracula* عند ستوكر، انظر:

Gail Turley Houston, *From Dickens to* Dracula*: Gothic, Economics, and Victorian Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005);

ترى هاوستون أن دراكولا صورة للمؤسسة (أي «شخصيته المجمعة المؤسسية» (١٢٦)، بل الدولة المؤسسية أو دولة الشركات. فهي تنظر في إزاحة الصور المؤسسية من الدولة ونقلها إلى النظام المصرفي. وهي تفصل في مناقشة ارتباط دراكولا بالمال و«دم حياة التجارة» (١١٨)، وموتيف الدوران).

14. Rickels, *Aberrations*, 141.

15. Joan Copjec, "Vampires, Breast-Feeding, and Anxiety" *October* 58 (1991): 33;

وانظر أيضًا في سياق مختلف:

Ruth Tsoffar, " 'A Land that Devours its People': Mizrahi Writing from the Gut," *Body and Society* 12, no. 2 (2006): 25–55.

أدين بقدر كبير من فهمي لمفهوم أكل لحوم البشر إلى تسوفار.

16. Stoker, *Dracula*, 305.

17. Stoker, *Dracula*, 317.

١٨. عن «الشياطين الخادعة»، انظر:

Johann Weyer (1562) *Of Deceiving Demons* in *The Nature of Melancholy*, 97–105.

19. Pierre Fédida, "Le cannibale mélancolique," *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6 (Automne 1972) ("Destins du cannibalisme"): 123–27.

بعد العمل المنجز في هذا العدد من مجلة NRP أبرز جيورجيو أغامبين أهمية الصلات بين أكل لحوم البشر والميلانكوليا.

(G. Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, trans. Ronald L. Martinez [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993], 21, n. 2).

تضيف ماغي كيلغور أن «كوكب زحل آكل لحوم البشر هو حاكم العصر الذهبي وكذلك إله الميلانكوليا».

(M. Kilgour, "The Function of Cannibalism at the Present Time," in *Cannibalism and the Colonial World*, ed. Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iversen [Cambridge: Cambridge University Press, 1998], 247).

وهـي تفصل في هذا البُعْد المرتبط بزحل في:

From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), esp. chap. 4.

20. Tomislav Z. Longinović, *Vampires Like US: Writing Down "the Serbs"* (Belgrade: Belgrade Circle, 2005), and see now Longinović, *Vampire Nation: Violence as Cultural Imaginary* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2011).

21. Rickels, *Vampire Lectures*, 56.

22. Rickels, *Aberrations*, 141.

23. Stoker, *Dracula*, 245.

24. Christopher Herbert, "Vampire Religion," *Representations* 79, no. 1 (Summer 2002): 100– 121;

ينسب الفضل إلى ستيفن أراتا في تدشين قراءة بعد استعمارية لرواية برام ستوكر «دراكولا» بشـيء لافـت طريف، وهـي المقابلة (وليسـت المعارضة) بين تزايد الاهتمـام بالتاريخ وبين قراءة الرواية التي تميل إلى التحليل النفسـي. انظر:

Stephen D. Arata, "The Occidental Tourist: *Dracula* and the Anxiety of Reverse Colonization," *Victorian Studies* 33, no. 4 (1990): 621–45.

يكتـب جوزيف فالنتي عن «ماص الدماء المتروكولونيالي»، لكنه يتجنَّب الميلانكوليا ووعد العنـوان بتقديم إما الكريبتولوجيا (علم التشـفير) أو الكريبتونيمي.

(J. Valente, *Dracula's Crypt: Bram Stoker, Irishness, and the Question of Blood* [Urbana: University of Illinois Press, 2002], esp. chap. 3).

25. Longinovic, *Vampires like US*, 46; and see *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, ed. Dušan I. Bjelic and Obrad Savić (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002).

26. Stoker, *Dracula*, 184 and 320.

27. Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa* (Berkeley: University of California Press, 2000), 44;

تفسر وايت اهتمامها لاحقًا إذ تؤكّد «وجود أسباب واضحة كثيرة تجعل الأفارقة يعتقدون أن القوى الاستعمارية أخذت موادَّ ثمينة من الأجساد الأفريقية» (١٨).

28. Luis García-Ballester, "Introduction," in *Practical Medicine from Salermo to the Black Death*, ed. García-Ballester et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 11;

وانظر:

Danielle Jacquart and Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, trans. Matthew Adamson (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988), 54ff;

وكذلك *The Nature of Melancholy*.

29. "De melancolia nigra et canina" is a phrase Agamben quotes from a medieval tractate by Vincent de Beauvais (Agamben, *Stanzas*, 17).

30. Stoker, *Dracula*, 115.

٣١. نقلًا عن:

Sven Lindqvist, *Exterminate All the Brutes*, trans. Joan Tate (New York: New Press, 1996), 140;

ينبغي قراءة «دراكولا» بالطبع في سياق الإنتاج الأدبي وتهويمات التصفية الجماعية التي يصفها بدقّة لينكفيست في هذا الكتاب، وكذلك في:

History of Bombing, trans. Linda Haverty Rugg(New York: New Press, 2000).

32. M. Ficino, *De Amore*, quoted in Agamben, *Stanzas*, 17.

33. "They say much of blood and bloom," says Van Helsing (Stoker, *Dracula*, 314–15).

34. Žižek, "Melancholy and the Act," 663.

٣٥. ليس الارتباط بين الدَّم والحب في التراث الطبي المسيحي الغربي مسألة صدفة على الإطلاق.

Joseph Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300: The Case of Arnau de Vilanova* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

36. R. Comay, "The Sickness of Tradition," 94.

٣٧. لقراء رواية «دراكولا» بوصفها «ملحمة بطولية عن الانتصار النهائي للوسائط التكنولوجية»، انظر:

Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, trans. Geoffrey WinthropYoung and Michael Wutz (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), 86;

يزيد ريكلز تفصيلًا في *Vampire Lectures*.

38. Hildegard von Bingen, *Causae et Curae*, quoted in Agamben, *Stanzas*, 16.

٣٩. انظر أراتا في التاريخ مقابل التحليل النفسي في رواية «دراكولا» في:

Dracula in Arata, "The Occidental Tourist."

40. Longinovic, *Vampires Like US*, 34.

٤١. يشير عمل ميتشرلكس Mitscherlichs الذي ألهم بول جيلروي بفهم مهم نادر للميلانكوليا تحت مظلّة علم النفس الجماعي. انظر:

P. Gilroy, *Postcolonial Melancholia* [New York: Columbia University Press, 2005], esp. 98ff., and see also Ranjana Khanna, *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism* [Durham, N.C.: Duke University Press, 2004], esp. chap. 4, "Colonial Melancholy").

يقدم جوديث تيلر سابقة تحليل نفسي مهمة بفكرة أن «التماهي الجنسي نوع من الميلانكوليا».

(J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [New York: Routledge, 1990], 63; and see "Melancholy Gender/Refused Identification," in Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997], 132–59).

42. Rickels, *Vampire Lectures*, 77;

وانظر طبعًا:

Freud, *The Ego and the Id*,

حيث يصرح فرويد بوجود الصلة بين التماهي وأكل لحوم البشر:

(S. Freud, *The Ego and the Id*, trans. Joan Riviere (New York: W.W. Norton & Company, 1962), 19, n. 2.

43. Butler, *Psychic Life*, 167.

44. Friedrich Kittler, "Dracula's Legacy," trans. William S. Davis, in *Literature, Media, Information Systems*, ed. John Johnston (Amsterdam: OPA/G+B Arts, 1997), 57.

45. Elias Canetti, *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984), 467;

قبل ذلك، شرح كانيتي المنطق الذي تتشكّل حوله «القطعان المنتحبة،» وحيث «نجد جروحًا ودماءً» مع «النزوع إلى إطالة الألم». يضيف كانيتي أن «الشخص الميت مات من أجل من ينعونه، فقد كان مخلصهم. وتعزز قيمته النفسية بكل طريقة ممكنة ... ولا يعترف الناعون بموته، بل يريدونه حيًا مرة أخرى ... يحاول الأحياء منعه ... ويسعون إلى الاحتفاظ به ... ولا يدرك أغلبهم أنهم إذ يغذون أجسادهم يغذون أيضًا الظلمة التي داخل

نفوسهم» (١٤٤– ١٤٥). بمعنى أن جوهر الدين «يظل كما هو، أي النواح» (١٤٤). وتركّز نيني بانورجيا على الممارسات الأرثوذكسية اليونانية، فتقدّم طرحًا مذهلًا للطريقة التي يعايش بها موت المسيح المرة بعد المرة، وكيف يعيش المسيح ويموت مرة أخرى في أثناء الأسبوع المقدَّس [أسبوع الآلام].

46. William Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (New Brunswick, N.J., and London: Transaction Publishers, 2002), 226–27.

47. Preserved Smith, *A Short History of Christian Theophagy* (Chicago and London: The Open Court Publishing Co., 1922); Werner Hamacher, *pleroma—Reading in Hegel*, trans. Nicholas Walker and Simon Jarvis (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998);

وانظر:

Luise White's discussion of Thomas Fox-Pitt, colonial administrator, and his 1953 unpublished essay, "Cannibalism and Christianity" (White, *Speaking with Vampires*, 189ff.).

وانظر مناقشة لويز وايت لتوماس فوكس «بيت الإداري الاستعماري» ومقاله غير المنشور «أكل لحوم البشر والمسيحية»:

(White, *Speaking with Vampires*, 189ff.).

48. Louis Marin, *Food for Thought*, trans. Mette Hjort (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1989;

عبارة «مصفوفة القربان المقدَّس»، التي ذكرتها سابقًا، تظهر في صفحة ١٦١، ويُتفق أن الكتاب ينتهي بمناقشة «جسد الملك غير السعيد» (٢٣٧)، الملك بوصفه «شخصية ميلانكولية» (٢٣٩)، في إشارة إلى طبيب لويس الرابع عشر وادعاء والتر بنجامين أن «الملك هو نموذج الشخصية الميلانكولية» (٢٤٠)، وهي صورة مسيحية كريستولوجية أيضًا. وانظر للسوابق القروسطية ولتفصيلات كاشفة:

Merrall Llewelyn Price, *Consuming Passions: The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe* (New York: Routledge, 2003), and Heather Blurton, *Cannibalism in High Medieval English Literature* (New York: Palgrave,2007).

49. Joseph S. Bierman, "*Dracula*: Prolonged Childhood Illness, and the Oral Triad," *American Imago* 29, no. 2 (Summer 1972): 186.

50. Maggie Kilgour, *From Communion to Cannibalism*, 5;

قال نيتشه عن يسوع: «إنه لا يهتم بالأشياء الصلبة» (Nietzsche, "The Anti-Christ," 29, §32).

51. Judith Butler, *Gender Trouble*, 61.

52. Fédida, "Le cannibale mélancolique," 127.

53. Rickels, *Vampire Lectures*, 116.

54. Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1959), 252;

قلت سابقًا إن الربط بين المال والدَّم، الذي لا تستكشفه براون مباشرة، يبدو لي ذا صلة كبير هنا. «المال هو الذنب البشري بعد تخليصه من الشوائب حتى يصير عقابًا للذات خالصًا كالبللور، لكنه يظل قذرًا لأنه يظل ذنبًا» (٢٦٦). يشترك الدَّم في النطاق الرمزي الذي يمتدُّ من نقاء البللور إلى قذارة الذنب.

55. G. Obeyesekere, *Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas* (Berkeley: University of California Press, 2005), 261;

تدرك ماغي كيلغور إمكانية أكل لحم البشر الموجودة في طقس التناول أو القربان المقدَّس، لكنها تقول: «يصعب التحديد الدقيق من يأكل من».

(Kilgour, *Communion to Cannibalism*, 13).

وعليه، يمكن قراءة المسيحية وفق الإطار الجيراردي بأنها الفداء بالفداء، إسباغ طبيعة أكل لحوم البشر على مذهب أكل لحوم البشر. وتقترح كيلغور نفسها قراءة أخرى، أو بالأحرى الخطوة التالية في القراءة الصعبة حين تنقل عن الناجين من حادث تحطم الطائرة في عام ١٩٧٢م الذي تحول إلى أصل الكتاب الأكثر مبيعًا (والفيلم) *Alive*(الناجي). «إذا كان يسوع في العشاء الأخير قدم جسده ودمه إلى كل حوارييه، فقد كان يريدنا أن نفهم أننا يجب أن نفعل الشيء نفسه ... ما فعلناه كان بالفعل مسيحيًّا. عدنا إلى مصدر المسيحية الأصيل. شعرنا كما ينبغي أن يشعر المسيحيون» (نقلًا عن كيلغور [١٤٩]).

56. C. Herbert, "Vampire Religion," 110;

يقدّم سي. هربرت إسهامًا كبيرًا وفريدًا في قراءة تُعد -في غير هذا- فريدة عن طريق الربط بين دراكولا والمسيحية، لكنه يتردّد حين يقول إن «مص الدماء والمسيحية قد يلتقيان» (التوكيد مضاف)، وإن ترك التقارب نفسه مفتوحًا (مثل جرح مفتوح) بين مصِّ الدماء والمسيحية هو ما يمثل الإسهام القاطع الذي قدّمه ستوكر.

٥٧. تقول ميري روبن بإيجازٍ ودقّة: «بحلول عام ١٣٠٠م نشأت في أوروبا سردية تضمُّ تسلسلًا استحوذ فيه اليهودي على المضيف المقدَّس وأساء إليه. وطبقًا لهذه السردية، اندفع من المضيف 'المُساء إليه' بوصفه أبرز علامة ظاهرة للجريمة التي اتهم اليهود بارتكابها».

(M. Rubin, "Blood: Sacrifice and Redemption in Christian Iconography," in *Blood: Art, Power, Politics, and Pathology*,

ed. James M. Bradburne [Munich, London, New York: Prestel, 2001], 93).

تواصل روبن فتصف كيف «شهدت أواخر القرن الثالث عشر نمو عبادات قائمة على الاعتقاد بأن اليهود يحتاجون إلى الدَّم المسيحي لاستكمال طقوس العتق/ الخروج

اليهـودي مـن مصـر ... وهكذا، قيـل إن كل عام يؤخذ صبي مسـيحي وتقتلـه جماعة يهودية ويتشـارك فيه غيرهم من اليهود» (٩٥-٩٦).

٥٨. أشـار كثيـر مـن مؤرخي معـاداة اليهودية والسـامية إلى الصلة بين ممارسـة القربـان المقدَّس واتهام القتل الطقسي واستخدام اليهود الدَّم المسيحي في ممارسة من ممارسات أكل لحوم البشـر. انظر حيث يبيّن بوضوح نطاق الممارسـة الإسقاطية على المغول أيضًا.

٥٩. تعبّر روبن عن هذا الإسـقاط بوصفه صدى الرغبات، أي تعكس «شـهوة الدَّم المنسـوبة إلى اليهود الرغبة في دم الخلاص الذي في المسـيحي» (M. Rubin, "Blood," 97).

60. Sarah Beckwith, *Christ's Body: Identity, Culture, and Society in Late Medieval Writings* (London and New York: Routledge, 1993), 42.

61. Stoker, *Dracula*, 143.

62. Stoker, *Dracula*, 285.

63. Kilgour, *From Communion to Cannibalism*, 173.

64. Beckwith, *Christ's Body*, 59;

وانظـر: Hollywood, "Acute Melancholia,"، وكذلك مقالها:

"'That *Irigaray and Premodern Culture: Thresholds of History*, ed. Theresa Krier and Elizabeth D.

Harvey (New York: Routledge, 2004), 105–125. Glorious Slit': Irigaray and the Medieval Devotion to Christ's Side Wound," in *Luce Irigaray and Premodern Culture: Thresholds of History*, ed. Theresa Krier and Elizabeth D. Harvey (New York: Routledge, 2004), 105–125.

65. Rickels, *Aberrations*, 319;

وعن يسوع بوصفه الأم، انظر:

Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1984).

تؤكد جوليا كريسـتينا، مثلها مثل ريكلز، أن الميلانكوليا «تمكّن النظرية الفرويدية من إيجاد الحداد المسـتحيل نفسـه على شخص الأُم في كل مكان».

(J. Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, trans. Leon S. Roudiez [New York: Columbia University Press, 1989], 9).

لكـن ينبغـي أن نضيف أن جوليا كريسـتينا لديها أكثر من غيرهـا ما تقوله عن إلحاح وتواصل السـؤال المسـيحي، لكنهـا كانـت صريحة في الاعتـراف بأنها قبـل ذلك «كانـت تفترض أن الأشـخاص المكتئبين ملحـدون محرومون من المعنى، محرومون من القيم» (١٤).

66. Rickels, *Aberrations*, 319.

67. Stoker, *Dracula*, 296.

68. Ian Chambers, *Mediterranean Crossings: The Politics of an Interrupted Modernity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), 138.

69. Hadewijch, quoted in Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York: Zone Books, 1991), 173;

وانظر: "Hollywood, "That Glorious Slit، حيث يقدم أوصافًا تفصيلية مماثلة لأنجيلا فوليجينو وآخرين (مثل ١٠٦، ١١٢) وتوجد أمثلة أخرى سابقة تربط بين الميلانكوليا وسقم الحب (وهو ارتباط أقدم) وبين دم المسيح (وهو اختراع مسيحي أصيل) مذكور في مقال هوليوود «الميلانكوليا الحادة» (مثل ٣٨٨- ٢٩٢).

٧٠. راهب فارن، نقلًا عن Bynum, *Fragmentation*, 159.

٧١. أنقل ترانيم ويسلي عن هربرت، «ديانة مص الدماء» (١١٦). للمزيد عن جون ويسلي انظر في ترانيمه، حيث يكشف معرفته بالدَّم بطرائق منها قوله إن الثمرة المحرمة «يبدو أنها تحوي عصيرًا جزيئاته قادرة على الالتصاق بأي شيء تلمسه. يدخل بعضها جسم الإنسان وربما التصق بالأغشية الداخلية للأوعية الأدق التي تنضمُّ إليها باستمرار جزيئات أخرى كانت من قبل تطفو طفوًا حرًّا في الدَّم، وهي بالطبيعة ترسي أساس اضطرابات لا حصر لها في كل أجزاء الآلة».

(*John Wesley's Sermons: An Anthology*, ed. Albert C. Outler and Richard P. Heitzenrater [Nashville: Abingdon Press, 1991], 17);

وللمزيد عن الميثودية والدَّم في السياق الأمريكي، انظر:

Morris L. Davis, *The Methodist Unification: Christianity and the Politics of Race in the Jim Crow Era* (New York: New York University Press, 2008).

72. Catherine of Sienna, quoted in Piero Camporesi, *Juice of Life: The Symbolic and Magic Significance of Blood*, trans. Robert R. Barr (New York: Continuum, 1995), 73–74.

73. Stoker, *Dracula*, 243.

74. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 237 ("Why We Are Not Idealists").

٧٥. كريستينا هي الاستثناء الوحيد الذي وجدته، إذ تشير إلى تعليقات بنجامين على المسيحية (Kristeva, *Black Sun*, 101–103).

76. Walter Benjamin, *Origin of the German Tragic Drama*, trans. John Osborne (London: NLB/Verso, 1985), 139/G317.

77. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford

University Press, 1977), 100; *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main: Ullstein Materialen, 1983), 102.

78. Stoker, *Dracula*, 337.

79. G. W. F. Hegel, "The Spirit of Christianity," in *Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), 252; *Werke 1: Frühe Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), 369.

80. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. Katherine Jones (New York: Vintage, 1967), 115;

تعبر هنّا آرنت عن هذا بشكل مختلف ولكنه ذو صلة: «الجميع مذنبون وليس منهم مذنب. إن اعترافات الذنب الجمعي هي أفضل حماية من اكتشاف المتورطين في الجريمة وحجم الجريمة نفسه هو خير عذر لعدم عمل أي شيء».

(H. Arendt, *On Violence* [Orlando, Fla.: Harcourt, Inc., 1970], 65).

81. Khanna, *Dark Continents*, 65.

ومرة أخرى، ربما يبدي البعض شيئًا من حسن النيَّة والجهود حسنة النيَّة لإيجاد متورطين بدلاء.

٨٢. أتبع في هذا الجزء الأخير ولو بتوجُّه مختلف خطوات كريستيفا في مناقشتها المتقطعة للمسيحية في كتابها «الشمس السوداء» *Black Sun* (على سبيل المثال: "Holbein's Dead Christ," 105–138).

٨٣. تلخص ريكلز باقتدار آثار هذا التوكيد الاستثنائي (متّى ٢٢: ٨، لوقا ٦: ٩)، والبعث وشرب الدَّم. «تذكر قصص مصاصي الدماء عمل الحداد، ودائمًا عمل التمثيل في الحداد. فدفن الميت تمثيل للميت أيضًا. وكل الصعوبات التي نجدها في تمثيل الموت تسير يدًا بيد، أو يدًا في أسنان، مع مشكلة التخلُّص من الموتى، ودفنهم ووضعهم موضع الراحة» (Rickels, *Vampire Lectures*, 205). وللاطلاع على قراءة لغوية نقدية للآية الكتابية وصعوباتها، انظر:

Byron R. McCane, " 'Let the Dead Bury Their Own Dead': Secondary Burial and *Matt* 8:21–22," *The Harvard Theological Review* 83, no. 1(January 1990): 31–43.

٨٤. يقول نيتشه: «كشف الغطاء عن **الأخلاق المسيحية** حدث لا مثيل له، كارثة حقيقية .... كل ما كان يُسمَّى «حقيقية» حتى الآن يعرف الآن بأنه أشد الكذب إيذاءً وخداعًا ونفاقًا، فإن المسوغ المقدَّس الذي يدَّعي 'تحسين البشرية' ظهر أنه حيلة **لمصّ الدماء**من الحياة نفسها، لإفقار دمها. الأخلاق بوصفها مبدأ مص الدماء ...».

(Nietzsche, "Ecce Homo," trans. Judith Norman, in *The Anti-Christ, Ecce Homo,*

Twilight of the Idols, and Other Writings, ed. Aaron Ridley [Cambridge: Cambridge University Press, 2005], 150).

٨٥. أستعير هذه الصيغة من بيير فديدا الذي كتب عن «القدرة التهويمية على الارتباط بالشيء لجعله حيًّا في حالة الشيء الضائع».

[*de le maintenir vivant comme objet perdu*]" (Fédida, "Le cannibale mélancolique," 126).

86. Rickels, *Vampire Lectures*, 56.

87. Stoker, *Dracula*, 327.

88. Rickels, *Vampire Lectures*, 203.

89. Stoker, *Dracula*, 242.

90. Kittler, "Dracula's Legacy," 62.

91. Giorgio Agamben, "Benjamin and the Demonic," trans. Daniel Heller-Roazen, in Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), 141–42;

يواصل أغامبين لينقل عن بنجامين وصفه كيوبيد عند جيوتو بأنه «شيطان العشوائية له جناحا خفاش ومخالبه» (١٤١)، ويوافق على أن«في رسم كلي Klee تُذكر قدما الملاك بالتأكيد بطائر جارح» (١٤٢). وبعد أن يستحضر أغامبين الخفاش، يبدو أنه ينسى درسه (انظر لاحقًا) حين يعارض احتمال أن يكون الملاك «شخصية ميلانكولية» (١٤٤). ولا يعلق أغامبين على أسنان الملاك. ويواصل القول بعد صفحات قليلة إن «الملاك الجديد الذي يظهر عند نقطة التقاء الأصل والتدمير لهو صورة/ شخصية تدميرية تناسبه مخالب 'أجيسيلاوس سانتانور'. لكن ليس شخصية شيطانية، بل رسول إنسانية أشد واقعية» (١٥١، نقلًا عن بنجامين). ثم يضيف أغامبين: «ليس معنى هذا أننا نواجه إسالة نقية بسيطة للماضي (تبين استعارتا الماضي اختلافهما هنا: 'الخلاص' دفع نهائي مُحلِّل، و'الإسالة' تحول إلى أرصدة متاحة)» [١٥٤].

92. Martin Harries, *Forgetting Lot's Wife: On Destructive Spectatorship* (New York: Fordham University Press, 2007), 100;

يعلق هاريس على كلي وبنجامين وأنسلم كيفير، فيتناول «مشكلات قراءة صورة الملاك» (٩٩)، والصعوبة في فهم «الارتباط بين الملاك والدمار» (١٠٠).

93. Agamben, *Stanzas*, 27, n. 6.

94. Copjec, "Vampires," 38.

95. Stoker, *Dracula*, 126.

الفصل السادس: ليفاياثان ومضخة الدَّم

١. مأثورات استهلال هذا الفصل هي مقولات -أولًا- لفرانسيس هوبكنسون نقلًا عن:

Michael Sappol, *A Traffic of Dead Bodies: Anatomy and Embodied Social Identity in NineteenthCentury America* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), 46;

وكما يصفه سابول، كان هوبكنسون «علمًا من الموقعين على إعلان الاستقلال وصديقًا لبنجامين فرانكلين وتوماس جيفرسون، ومصمم العلم الأمريكي، ومخترعًا ومؤلفًا موسيقيًّا وشاعرًا وداهية» (٤٤). وقد نُشرت قصيدة «خطبة ربما ألقيت على طلاب علم التشريح وقت الانفصال الأخير بين مدرستي هذه المدينة» في سنة ١٧٨٩م. والثانية لسانت إيفرموند نسخها بخط اليد هيرمان ملفيل على صفحة بيضاء في بداية نسخته من العهد الجديد والمزامير، كما يروي وليام برازويل.

William Braswell, *Melville's Religious Thought* (New York: Pageant Books, 1959), 23.

2. Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985).

3. Peter Szendy, *Prophecies of Leviathan: Reading Past Melville*, trans. Gil Anidjar (New York: Fordham University Press, 2010), 90;

قراءتي المقترحة لملفيل تدين بالفضل إلى كتاب سيزندي المحْكم.

٤. يقول آلان هيمرت: « في عملية إرساء مكانة هيرمان ملفيل بين كبار كتَّاب أمريكا، أغفل النقاد عمومًا تناول سياق أعماله السياسي الخاص».

(A. Heimert, "Moby-Dick and American Political Symbolism," *American Quarterly* 15, no. 4 (Winter 1963): 498.

لم يعُد هذا صادقًا كما كان في عام ١٩٦٣م، رغم أن جيسون فرانك، في مجموعة مقالات عن ملفيل والنظرية السياسية ستصدر قريبًا، يبدي فكرة عامَّة تقول إن «عمل [ملفيل] غير حاضر في كتب مقتطفات الفكر السياسي الأمريكي، ويُهمل في المقررات، ونادرًا ما يستحضر في البحث المهني».

(J. Frank, "Introduction: American Tragedy: Herman Melville's Political Thought," in *A Political Companion to Herman Melville*, ed. Jason Frank [Lexington: University Press of Kentucky, 2013]).

٥. يبدي دانييل إليزر الملاحظة المشفرة التالية (مشفرة لأنها معزولة ولم تكتشف)، وهي مع ذلك تبدو جوهرية في السعي إلى تقدير إسهام ملفيل في الفكر السياسي الأمريكي عمومًا: «يبدو أن ملفيل أميل إلى هوبز منه إلى لوك».

(D. J. Eleazar, *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy* [New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1998], 155).

6. Maurice Blanchot, "The Secret of Melville," in *Faux Pas*, trans. Charlotte Mandel (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), 239;

ويبدو بجلاء أن الكتاب يتجاوز حدود أية خبرة بشرية، كما يبيّن فيليب أرمسترونغ، وهي نقطة مهمَّة.

(P. Armstrong, "What Animals Mean, in *Moby-Dick*, For Example," *Textual Practice* 19, no. 1 [2005]: 93–111).

٧. تعلق سوزان ميزروشي على أهمية الدَّم عند ملفيل رغم أنها تربطه أساسًا بمجال الفداء، وبذلك تقيده وتركزه على رواية **بيلي بد** *Billy Budd* ولعل هذا هو السبب («يرى ملفيل أيضًا أن الفداء يعبّر عن الحاجة البشرية للحماية، وهي تعد شأنًا عالميًّا وسياسيًّا. ولعل أكثر التلميحات حيوية هنا هو الانشغال السردي بالدَّم. يتعلق الدَّم في **بيلي بد** بالمواريث والتركات والإلهام والتحذير والأمان وطقوس الأخذ والعطاء».

[S. L. Mizruchi, *The Science of Sacrifice: American Literature and Modern Social Theory* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998], 175).

٨. أنقل عن مراجعات قديمة للكتاب أعيد نشرها في:

Moby-Dick as Doubloon: Essays and Extracts (1851–1970), ed. Hershel Parker and Harrison Hayford (New York: W.W. Norton & Co., 1970), 10, 22, 86.

يعود أول تعليق على التصنيف إلى سنة ١٩٣٨م، وهو موجود في صفحة ١٧٩، وفي تاريخ أقرب يصف جون لارداس مودرن الكتاب باقتدار بأنه «مكتوب بلهجات وأجناس كتب متنوّعة من عروض شكسبير ولماحية سويفت ورطانة صيد الحيتان إلى مغامرات اجتياز الحدود وأمثال العلم الطبيعي المعقولة».

(J. Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America: Reference to Ghosts, Protestant Subcultures, Machines, and Their Metaphors; Featuring Discussions of Mass Media,* Moby-Dick, *Spirituality, Phrenology, Anthropology, Sing Sing State Penitentiary, and Sex with the New Motive Power* [Chicago: University of Chicago Press, 2011], xv).

٩. للمزيد عن «موضوعيات الشكل»، انظر:

Edgar A. Dryden, *Melville's Thematics of Form: The Great Art of Telling the Truth* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins Press, 1968);

النقل الأخير عن:

James Duban, *Melville's Major Fiction: Politics, Theology, and Imagination* (Dekalb: Northern Illinois University Press, 1983), 85.

10. Christopher Norris, “Literary Theory, Science, and Philosophy of Science,” in *The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 9*, ed. Christa Knellwolf and Christopher Norris (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 401–417.

١١. أقترح عبارة «رسم الخرائط غير التناظري» رغم أنني لن أحتفظ بها، وهي استعارة من عبارة برونو لاتور «الأنثروبولوجيا المتناظرة» (والعنوان الفرعي الفرنسي غير المترجم هو [لم نكن مُحدثين قطّ]:

We Have Never Been Modern, trans. Catherine Porter [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993]).

يصف دومينيك بيستر مشروع لاتور فيقول إنه يسعى إلى تفسير إنتاج متبادل وتحول مختلفين للاجتماعي والعلمي ثم ظهور «قراءة **للأشياء** جديدة، وجمعية».

(D. Pestre, *Introduction aux Science Studies* [Paris: La Découverte, 2006], 47).

١٢. عن صورة «القلب الدامي» في تاريخ ملفيل العائلي، وشيء من التعليق على مقولة ملفيل الشهيرة «أنا أرمز إلى القلب»، انظر:

Michael Paul Rogin, *Subversive Genealogy: The Politics and Art of Herman Melville* (Berkeley: University of California Press, 1983), 57–59, 75).

13. C. L. R. James, *Mariners, Renegades, and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In* (Hanover, N.H.: University Press of New England, 2001), 124.

14. Eduardo Cadava, *Emerson and the Climates of History* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997), 3;

يسعى كدافا إلى استرداد «العنصر التاريخي» في كتابة إيمرسون ومعه «معنى أمريكا» كما يستخدم في الصور البلاغية (١١٩). يواصل كادفا فيبيّن أن إيمرسون يرى أن «قوة اللغة السياسية... تعتمد على التعبيرات المجازية» (٧١). فمعنى كلمة مجازي، هو محل نظر دائمًا؛ إذ «تحمل الاستعارات الطبيعية» -على سبيل المثال- «إيحاءات خاصة تاريخية وسياسية ولاهوتية وأدبية». فهي ليست مجرَّد صور بلاغية، بل هي كذلك مبادئ للتعبير بين اللغة والسياسة والتاريخ (٥١- ٥٢).

15. Herman Melville, *Moby-Dick; Or The Whale* (Evanston and Chicago, Ill.: Northwestern University Press and The Newberry Library, 1988), 1: 4 and 7,

كل الإحالات التالية ستثبت في المتن مباشرة برقم الفصل ثم الصفحة.

16. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 6–7.

17. Giles Gunn, *The Interpretation of Otherness: Literature, Religion, and the American Imagination* (New York: Oxford University Press, 1979), 5;

يفتتح مايكل روجين مناقشته ملفيل بتاملات توكفيل في السياسة والأدب (Rogin, *Subversive Genealogy*, 15–23)؛ ويناقش توكفيل الأدب الأمريكي والديمقراطي في *Democracy in America*, 428ff.; وقد ربط ملفيل نفسه بين السياسة والأدب لينعى انفصالهما.

(Herman Melville, "Hawthorne and His Mosses," in *The Piazza Tales and Other Prose Pieces, 1839–1860* [Evanston, Ill.: Northwestern University Press and The Newberry Library, 1987], 248).

18. Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 358–59; and see Tim Deines "Re-marking the Ultra-transcendental in *Moby-Dick*," *symplokē* 18, no. 1–2 (2010): 261–79.

19. Said, *Reflections*, 359.

20. Charles Olson, *Call Me Ishmael* (Baltimore, Md., and London: Johns Hopkins University Press, 1997), 102;

يتابع لورانس تومبسون هذا الخط المعادي للمسيحية في القراءة على نحو منهجي مقنع في:

Melville's Quarrel with God (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1952);

يشمل الكتاب توثيقًا دقيقًا لكيفية «إحاطة» المسيحية بملفيل وبقائها في دمه.

٢١. ينقل عن صوفيا هوثورن Sophia Hawthorn في:

James McIntosh, "The Mariner's Multiple Quest," in *New Essays on Moby-Dick*, ed. Richard H. Brodhead (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 23;

وعن «سفر شريعة الدَّم»، انظر: Olson, *Call Me Ishmael*, 85. ولقراءة للنبوءة عند ملفيل، انظر:

E. M. Forster, *Aspects of the Novel* (New York: Harcourt, Brace & World, 1927), 181–212, and Rowland A. Sherill, *The Prophetic Melville: Experience, Transcendence, and Tragedy* (Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1979).

ولمناقشة موسعة للنبوءة كبناء أدبي، انظر: Szendy, *Prophecies*. يرى تي. والتر أن ملفيل أحد «أنبياء» العلمنة المعروفين في «الوعي الغربي».

(T. Walter Herbert Jr., *Moby-Dick and Calvinism: A World Dismantled* [New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1977], ix);

أما سيزار كاسارينو فيشير إلى ملفيل بوصفه «يهوذا الإسخربوطي في عالم صيد الحيتان».

(C. Casarino, *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002], 82).

٢٢. وهكذا عُرِفَ هوبز نفسه، كما يقول كارل شميت.

(C. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and

Failure of a Political Symbol, trans. George Schwab and Erna Hilfstein [Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996], 5).

23. Olson, *Call Me Ishmael*;

تظهر عبارة «الدَّم والتراب» في;***Moby-Dick*, 98: 428** وعبارة «غلوغوتا القلب» مأخوذة عن وليام فوكنر في:

William Faulkner, *The Merill Studies in Moby-Dick*, ed. Howard P. Vincent (Columbus, Ohio: Charles E. Merill, 1969), 162.

٢٤. لعرض تاريخي وتحليل لصناعة صيد الحيتان الأمريكية يربط بين التكنولوجيا ورأس المال تحديدًا، انظر:

Lance E. Davis, Robert E. Gallman, and Karin Gleiter, *In Pursuit of Leviathan: Technology, Institutions, Productivity, and Profits in American Whaling, 1816–1906* (Chicago: University of Chicago Press, 1997);

ولتحليل ذي صلة لتاريخ النفط/ الزيت فيما يخص السياسة الخارجية الأمريكية، انظر:

Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (London and New York: Verso, 2011).

25. E. Drake quoted in Kevin Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century* (New York: Viking, 2006), 9.

26. Phillips, *American Theocracy*, 9;

وانظر أيضًا:

Alfred W. Crosby, *Children of the Sun: A History of Humanity's Unappeasable Appetite for Energy* (New York: W.W. Norton & Co., 2006), 85–92.

27. Robert Zoellner, *The Salt-Sea Mastodon: A Reading of* Moby-Dick (Berkeley: University of California Press, 1973), 112.

٢٨. «يعكس آخاب صورة الغازي الشرس في الأسطورة السوداء الإسبانية»، كما يقول أنطونيو بارنشيا في:

"Conquistadors, Monsters, and Maps: *Moby-Dick* in a New World Context," *Comparative American Studies* 7, no. 1 (March 2009): 23.

٢٩. عبارة «البحارة والمارقون والمنفيون» التي اتخذها سي. إل. آر. جيمس عنوانًا موجودة في رواية «**موبي ديك**» (٢٦: ١١٧). استعرت عبارة «المخاض كفيضان» (وأشياء أخيرة أخرى) من كاسارينو: ;Casarino, *Modernity at Sea*, 115. وقد اتُّفق أن في وصفه الفترة من عام ١٧٦٠م إلى عام ١٨٨٠م بأنها «العصر التشريحي في الطب الأمريكي»، يقول مايكل سابول شارحًا إن البحارة كانوا مستهدفين لعمليات التشريح (وكان المصدر المعتاد

هو نبش القبور وسـرقتها). ويضيف: «من المحتمل كذلك أن كثيرًا منهم ليسـوا بيضًا. فكما يعرف كل قرّاء رواية موبي ديك، فإن كل سفينة شراعية قبل الحرب كانت مكان عمل متعدّد الأعـراق، وقـد جعلهـم هذا أيضًـا هدفًا آمنًا لأنشـطة سـرقة الأجسـاد» (Sappol, *Traffic of Dead Bodies*, 75, 116).

30. Eduardo Cadava, "The Guano of History," in *Cities Without Citizens*, ed. Eduardo Cadava and Aaron Levy (Philadelphia: Slought Books, 2003), 161–62.
31. Quoted in James, *Mariners*, 78.
32. Casarino, *Modernity at Sea*, 4.
33. Constance Classen, "The Odor of the Other: Olfactory Symbolism and Cultural Categories," *Ethos* 20, no. 2 (June 1992): 133–66.

٣٤. تقول دونا هراوي إن «مضخّة الهواء تكنولوجيا تميز بين الجنسين في قلب المعرفة العلمية. فقـد كان الغيـاب العـام، وليس الحضـور العارض للنسـاء... هو الذي أكسـب طريقة الحياة التجريبية تمييزًا جنسـيًا على نحو خاص».

(D. Haraway, *Modest_Witness@ Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience* [New York: Routledge, 1997], 28),

ينطبـق قولهـا أكثـر علـى مضخّة الدّم، وهذا شـيء أخاطر بشـأنه بجـرأة، إذ أعيـد توكيده هنا وطـوال الكتـاب. وللاطـلاع على السـؤال المحيّر بشـأن «ملفيل والنسـاء» وبشـكل عام عن الاختلاف الجنسـي عند ملفيل، انظر:

Robyn Wiegman, "Melville's Geography of Gender," in *Herman Melville: A Collection of Critical Essays*, ed. Myra Jehlen (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1994), 187–98; for a review of the discussion see Jennifer M. Wing, "Defining Women in *Moby-Dick*," in *Misogynism in Literature: Any Place, Any Time*, ed. Britta Zangen (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004), and the extensive *Melville and Women*, ed. Elizabeth Schultz and Haskell Springer (Kent, Ohio: Kent State University Press, 2006);

وعن الذكورة في هذا السـياق، انظر:

Robyn Wiegman, "Melville's Geography of Gender," in *Herman Melville: A Collection of Critical Essays*, ed. Myra Jehlen (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1994), 187–98; for a review of the discussion see Jennifer M. Wing, "Defining Women in *Moby-Dick*," in *Misogynism in Literature: Any Place, Any Time*, ed. Britta Zangen (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004), and the extensive *Melville and Women*, ed. Elizabeth Schultz and Haskell Springer (Kent, Ohio: Kent State University Press, 2006);

وبشكل عام عن الاختلاف الجنسي عند ملفيل، انظر:

David Leverenz, *Manhood and the American Renaissance* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), and Philip Armstrong,"'Leviathan is a Skein of Networks': Translations of Nature and Culture in *Moby-Dick*," *ELH* 71, no. 4 (2004): 1039–1063.

35. Wai-chee Dimock, *Empire for Liberty: Melville and the Poetics of Individualism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989), chap. 4 ("Blaming the Victim").

36. Heimert, "Moby-Dick and American Political Symbolism," 533;

ولإسهامات فريدة ومناقشات نقدية موسعة عن ملفيل والسياسة، انظر:

Michael Paul Rogin, *Subversive Genealogy*; Wai-chee Dimock, *Empire for Liberty: Melville and the Politics of Individualism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989); William V. Spanos, *The Errant Art of Moby-Dick: The Canon, the Cold War, and the Struggle for American Studies* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995); Nancy Fredricks, *Melville's Art of Democracy* (Athens, Ga., and London: University of Georgia Press, 1995).

37. Arnold Rampersad, "Melville and Race," in *Herman Melville: A Collection of Critical Essays*, ed. Myra Jehlen (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1994), 173.

38. D. H. Lawrence, "Herman Melville's 'Moby Dick,'" in *Critical Essays on Herman Melville's* Moby-Dick, ed. Brian Higgins and Hershel Parker (New York: G. K. Hall, 1992), 209.

39. Henry Nash Smith, "The Image of Society in *Moby-Dick*," in *Moby-Dick: Centennial Essays*, ed. Tyrus Hillway and Luther S. Mansfield (Dallas, Tex.: Southern Methodist University Press, 1953), 59–75;

يذكر سميث عبارة «الإنسان للإنسان ذئب» أو «الإنسان على غيره ذئب» "homo homini lupus" بوصفها حكمة قديمة، وهي كذلك، ولا يشير إلى هوبز (٦٧). ترى كاثرين زوكيرت أن ملفيل من فئة المؤلفين الأمريكيين الذين كانوا «يسعون إلى إيجاد أرضية يمكن أن يقام عليها مجتمع عادل».

(C. H. Zuckert, *Natural Right and the American Imagination: Political Philosophy in Novel Form* [Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1999], 1).

40. Sharon Cameron, *The Corporeal Self: Allegories of the Body in Melville and Hawthorne* (New York: Columbia University Press, 1991), 4.

٤١. يقـول باينـارد كاون «إن تذكر (وإعـادة [تذكر]) ما انقطع مهمة الحكايـة الرمزية، وهي مهمة يصفهـا والتر بنجامين وصفًا بليغًا».

(B. Cowan, *Exiled Waters: Moby-Dick and the Crisis of Allegory* [Baton Route: Louisiana State University Press, 1982], 10).

يتتبع كاون «الصلة بين الجسد والنص» وصولًا إلى بولس (19)، ثم يوثق تاريخها المسيحي كمـا يعيد توظيفها ملفيل.

42. Cameron, *Corporeal Self*, vii, 7.

43. Cameron, *Corporeal Self*, 24, 32.

44. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), XXIV, 174; and see Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*,

حيـث يخصصان كامل دراسـتهما لتلك المناظرة وأهميتها، وانظر:

Latour, *We Have Never Been Modern*, 15–48;

ويطور أرمسـترونغ هذه الأمور في مقاله "Leviathan is a Skein of Networks"

٤٥. عـن «تدفق دم العلم»، انظر:

Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 80–112;

وعـن الردود على «ليفاياثان» لهوبز، انظر:

Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962). On Hobbes and Harvey, see Shapin and Schaffer, *Leviathan*; and see also J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories* (London: Hutchinson University Library, 1973); Thomas A. Spragens Jr., *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes* (Lexington: University Press of Kentucky, 1973); Martin A. Bertman, *Body and Cause in Hobbes: Natural and Political* (Wakefield, N.H.: Longwood Academic, 1991).

46. Melville, *Moby-Dick*, xvii ("Extracts");

تبيّـن برانـكا أرسـيتس أهميـة كبـرى موازيـة لدوران الـدّم في شـخصية «بارتلبـي» [في قصة بارتلبي النساخ].

(B. Arsic, *Passive Constitutions or 7½ Times Bartleby* [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007], esp. 34–38).

47. William Harvey, *An Anatomical Disquisition on the Motion of the Heart and Blood*

in Animals, in *The Works of William Harvey*, trans. Robert Willis, M.D. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989), 78.

48. Roger French, "Harvey in Holland: Circulation and the Calvinists," in *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, ed. Roger French and Andrew Wear (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 86;

يوضح فرنش أن المخاطر اللاهوتية كانت حاضرة بكثافة، لكنني أرى أن اكتشاف هارفي لا بدَّ أن يُرى كمثال لما سمَّاه آموس فنكنستاين «اللاهوت العلماني».

(A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986].

49. Lisa Jardine, *Ingenious Pursuits: Building the Scientific Revolution* (New York: Anchor Books, 1999), 114;

ويقال إن بويل حين كان «يطرح مضخته الهوائية الشهيرة» قد حوّل «قطعة من لحم الضأن المشوية إلى دم خالص، وكان ذلك شيئًا نادرًا».

(Samuel Pepys, quoted in John Rogers, *The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996], 179).

٥٠. يقول نويل مالكوم إن هوبز «أجرى أعمال تشريح مع وليام بيتي».

(N. Malcolm, *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 320.

كان بيتي عضوًا في نوادٍ عديدة تتبع «علماء الفسيولوجيا في أكسفورد»، وقد عمل مع بويل في أعمال تشريح ودرس مشترك.

(Robert G. Frank Jr., *Harvey and the Oxford Physiologists: Scientific Ideas and Social Interaction* [Berkeley: University of California Press, 1980], 95).

51. Frank, *Harvey and the Oxford Physiologists*, xiv.

52. Jardine, *Ingenious Pursuit*, 114; and see also Frank, *Harvey*, esp. 140–63.

53. Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy; The First Section, Concerning Body*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth (Darmstadt: Scientia Verlga Aalen, 1962 [1839]), vol. I, viii.

54. Watkins, *Hobbes's System*, 69; and see 31, 41.

55. See Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

يفصّل سكينر في الارتباط بتشريح هارفي في كتابه:

Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), esp. 215, 263–64, 328.

56. Hobbes, *Leviathan*, XXIV, 175; see also Samantha Frost, "Reading the Body: Hobbes, Body Politics, and the Vocation of Political Theory," in *Vocations of Political Theory*, ed. Jason A. Frank and John Tambornino (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 263–83.

57. Watkins, *Hobbes's System*, 75; and see Hobbes, *Elements of Philosophy*, 392; ولعرضٍ يجعل الرأس هو المصدر، انظر: Hobbes, *Human Nature*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. IV, 31.

58. Carolyn Porter, "Call Me Ishmael, or How to Make Double-Talk Speak," in *New Essays on Moby-Dick*, ed. Richard H. Brodhead (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 100.

59. D. H. Lawrence, "Herman Melville's 'Moby Dick,' " in *Critical Essays on Herman Melville's* Moby-Dick, ed. Brian Higgins and Hershel Parker (New York: G. K. Hall & Co., 1992), 198;

يقدم سزيندي مناقشة نادرة لمحادثة ملفيل مع هوبز في كتابه «تنبوءات»، وانظر:

Agnès Derail, "Melville's Leviathan: *Moby-Dick; or, the Whale* and theBody Politic," in *L'Imaginaire-Melville: A French Point of View*, ed. Viola Sachs (Saint-Denis: Presses universitaires de Vincennes, 1992), 23–31; as well as Julian Markels, *Melville and the Politics of Identity: From King Lear to Moby-Dick* (Urbana: University of Illinois Press, 1993);

يشهد إيال بيريتس بصدق الاعتقاد أن «موبي ديك قراءة نقدية لكتاب ليفاياثان هوبز».

(E. Peretz, *Literature, Disaster, and the Enigma of Power: A Reading of 'Moby Dick'* [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003], 162, n. 59),

ويقول جون لارداس مودرن: «قد يبدو كأنه إعادة كتابة لكتاب توماس هوبز ليفاياثان» (Modern, *Secularism*, xxiv).

ومن اللافت (أو ربما من الأعراض) أن هوبز نادرًا ما يُعَدُّ مصدرًا مهمًّا في وصف ميرتون سيليتس لمكتبة ملفيل وقراءاته.

(Merton M. Sealts Jr., *Melville's Reading* [University of South Carolina, 1988]);

يروي وليام برازويل أن ملفيل امتدح أسلوب هوبز وسمّاه «علمًا من أعلام السلاسة»، وكتب عن «عادات [هوبز] العقلية، وكأنه يعرف عنها الكثير».

(W. Braswell, *Melville's Religious Thought* (New York: Pageant Books, 1959), 14.

60. Sappol, *Traffic of Dead Bodies*;

يشار إلى الصلة بملفيل، المذكورة سابقًا، في صفحة 116، لكن هارفي وهنتر وبالي وملفيل وأوليفر ويندل هولمز حاضرون دائمًا، وانظر:

Samuel Otter, *Melville's Anatomies* (Berkeley: University of California Press, 1999);

وجون هنتر «المتطبب الأبرز في القرن الثامن عشر، وتشريحه الدقيق للحيتان ... هو الذي أرسى أساس تشريح الحيتان العلمي»، وهو كذلك مؤلف كتاب «**رسالة في الدَّم**» *A Treatise on Blood*، حيث يطرح القول بأن الدَّم عضو حيّ.

(Howard P. Vincent, *The Trying-Out of Moby-Dick* [Carbondale: Southern Illinois University Press, 1949], 218).

٦١. وجد لويس ممفورد في العلم «العنصر الذي يحدث الفرق» الذي «يفصل [ملفيل] تمامًا عن شعراء ذلك العصر».

(L. Mumford, "Moby-Dick," in *Critical Essays*, 405), and see Richard Dean Smith, *Melville's Science. "Devilish Tantalization of the Gods!"* (New York: Garland Publishing, 1993),

والكتاب المرتبط ارتباطًا مباشرًا أكثر بالطب للمؤلف نفسه هو:

Melville's Complaint: Doctors and Medicine in the Art of Herman Melville (New York: Garland Publishing, 1991).

62. Melville, "Hawthorne and His Mosses," 243.

63. Quoted in Eduardo Cadava, "The Guano of History," in *Cities Without Citizens*, ed. Eduardo Cadava and Aaron Levy (Philadelphia: Slought Books, 2003), 148.

وكما نبهتني ريبيكا هيرزيغ، فإن استخدامي لكلمة **تكنولوجيا** به تنافر زمني، انظر:

(Leo Marx, "Technology: The Emergence of a Hazardous Concept," *Social Research* 64, no. 3 [Fall 1997]: 965–89).

وتبيّن هيرزيغ أيضًا أن ملفيل يشارك في تفصيل مفهوم كان في طور التكون (ظهرت كلمة تكنولوجيا بمعناها الحديث في عام ١٨٢٩م)، وتقول: «يوصل ملفيل بفاعلية معنى القوة الذي يتجاوز سيطرتنا أو فهمنا حتى قبل أن تصير لغة. التكنولوجيا متاحة له. وبعد قراءة مؤلفك، أرى أنه يفعل هذا من خلال استعارة الدَّم الممتدة: نظام حكم سائل دوري ... يسمح له بوضع الفاعلية/ العلية في 'نظام' (وليس في أفراد عقلاء أو مؤسسات) دون لجوء إلى التجريدات المعتادة. إنه سيادة حكم الدَّم (كما تقول) وليس رأس المال (كما نقول غالبًا) أو التكنولوجيا» (تواصل شخصي، ١٢ أبريل (نيسان) ٢٠٠٧).

64. William V. Spanos, *The Errant Art of Moby-Dick*, 5;

لا يتكلم سبانوس عن الدَّم هنا، لكنني أرجو أن أبين هذا باستحضاره بهذه الطريقة، وأظل ملتزمًا بمقصده وتحديدًا حين النظر في نقده نوعًا من «القومية العتيقة غير المنظرة» في

دراسة ملفيل (٢٥)، أو الصلات بين مختلف «مواقع إنتاج المعرفة الأمريكية (خطاب علم الحيتان) والإنتاج الثقافي (السفينة بيكويد بوصفها مصنعًا) والسياسات الاجتماعية (السفينة ليكويد بوصفها الدولة)» (٤٧).

٦٥. يكشف سزيندي باقتدار خيوط هذه المعادلة وصفحاتها (Szendy, *Prophecies*, 40–47) .

66. Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), 308ff.

أخذ صامويل أوتر اقتراح فراي ووسعه بوصف ملفيل بأنه يجري «تشريحات التشريحات».

(Otter, *Melville's Anatomies*, 6 and 102).

67. Herman Melville, *Pierre; Or The Ambiguities* (Evanston and Chicago, Ill.: Northwestern University Press, 1971), 304.

وأستخدم هنا طرح أندرو دلبانكو إذ يستحضر هذا المقطع كشهادة على الطريقة التي «يستعيد بها ملفيل ما بذله من جهد في موبي ديك».

(A. Delbanco, *Melville, His World and Work* [New York: Alfred A. Knopf, 2005], 146).

68. James, *Mariners*, 107, 119.

٦٩. يصف فيليب «نقلة من مفاهيم 'سلسلة الكائنات' إلى المفاهيم التطورية التي قسمت في الوقت المناسب الانقسامات الموروثة بين البشر والحيوانات»، ثم يشكك في اتجاه العملية ويقول إنها تتحرك نحو أكل لحوم البشر أيضًا.

(P. Armstrong, "'Leviathan is a Skein of Networks': Translations of Nature and Culture in *Moby-Dick*," *ELH* 71, no. 4 [2004]: 1040, 1049, 1051; and see Geoffrey Sanborn, *The Sign of the Cannibal: Melville and the Making of a Postcolonial Reader* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1998]).

70. 1 Kings 17:1 and 7.

71. 1 Kings 18:43.

72. 1 Kings 19:10 and 14; and see Job 1:15, 17, 19; quoted in "Epilogue," *Moby-Dick*, 573.

73. 1 Kings 22:37–38.

٧٤. يسمي ديلان كابتن آخاب ('أي راب'، العربية من كلمة 'عربي'، في إشارة مؤكدة إلى أغنية راي ستيفنز الناجحة 'آخاب العربي'. ظهرت سنة ١٩٦٢م).

(Greil Marcus, *Like a Rolling Stone: Bob Dylan at the Crossroads* [New York: Public Affairs, 2005], 63;

الإشارة إلى «حلم موب ديلان الخامس عشر بعد المائة» في ألبومه *Bringing It All Back Home*. وعن أهمية الصحراء والبرية –سواء في البحر أو البر– عند ملفيل، انظر:

Nathalia Wright, *Melville's Use of the Bible* (New York: Octagon Books, 1980), 48ff.

75. Carl Schmitt, *The* Nomos *of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europaeum, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2006);

تستحضر كاثرين زوكيرت باختصار الصلة بين ملفيل وهوبز في مسألة «السمك الطليق» و«السمك الممسوك».

(Zuckert, *Natural Right*, 102) .

وترى أن موقف ملفيل أقرب إلى روسو (١٠٠). يصف مايكل روجن بالتفصيل علاقة ملفيل الشخصية بأحد أعلام القانون وهو القاضي ليمويل شو: «رئيس قضاة المحكمة العليا بماساتشوستس ... تجسيد القانون ... شكلت أحكامه بحسم تواريخ العبودية الأمريكية وقصص ملفيل»(Rogin, *Subversive Genealogy*, 10).

٧٦. تفصل سزندي في صورة القارئ كـ «سمكة مربوطة» و«سمكة طليقة»، في: *Prophecies*, esp. 53–55.

٧٧. وقد بيَّن غراهام برنت بطريقة مختلفة أن «قضية ليفاياثان في مركز تجمع يضمُّ القانون والعلم والاقتصاد والسياسة»، «عندما يكون ليفاياثان هو النص تختلف القضية».

(D. G. Burnett, *Trying Leviathan: The Nineteenth Century New York Court Case That Put the Whale on Trial and Challenged the Order of Nature* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007], vii; في كلمة افتتاحية الكتاب)

يقول برنت: «ليس من دليل موثق يثبت معرفة ملفيل بقضية «موريس ضد جود» [وهي القضية التي يكرس لها برنت كتابه]، لكن من الصعب تخيل أنها فاتته» (١٠٧). رغم أن «موبي ديك» هامشية بالنسبة إلى الكتاب ككل، فإن كثيرًا من القضايا التي يثيرها برنت تكتسب أهمية منها، وتتردد أصداؤها فيها.

٧٨. تعلق سوزان ماك وليامز على ما ترى أنه الفردانية الأمريكية التمثيلية ولا تذكر هوبز، لكنها تقول إن «الخطر الكبير على ثقافة فريدة/ فردية/ منعزلة يلوح عندما يتصرف الأفراد داخلها أو يميلون إلى التصرف بنوعٍ من الوحشية نافية للذات وصولًا إلى تدمير الذات».

(S. McWilliams, "Ahab, American," *Review of Politics* 74 [2012]: 238).

ولتجليات الكريستولوجيا (طبيعة المسيح)، انظر:

Paul Brodtkorb Jr., *Ishmael's White World: A Phenomenological Reading of* Moby-Dick (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), esp. 75–76;

«يمكن القول إن آخاب حمل على عاتقه معاناة البشر».

(Braswell, *Melville's Religious Thought*, 66;).

مرة أخرى: «يعرف ملفيل آخاب بأنه شبه إله وغير مؤمن بإله، داخل في عداد عالم المسيحية وغريب عنه».

(William Hamilton, *Melville and the Gods* [Chico, Calif.: Scholars Press, 1985], 49);

أما سـوزان ميزروشـي فتقول إن «آخاب نفسه قربان متحمس».

(S. L. Mizruchi, *The Science of Sacrifice: American Literature and Modern Social Theory* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998], 141).

ومـن اللافـت أن القـراءة الكريسـتولوجية يعززها ضمنًـا ما يتفق مع إيـال بيريتس أن «آخاب ينـزف حتـى المـوت مثل الحوت، لكنه يختلف عن الحوت فـي أن نزفه يسـتمر بطول حياة كاملة. البشـر كالحوت ينزفون حتى الموت، لكن النزف البشـري يصير عمرًا كاملًا».

(Peretz, *Literature, Disaster*, 136–38, n. 3 and n. 5);

ولمناقشـة موازية حول شخصية بارتلبي، انظر:

Branka Arsić, *Passive Constitutions*, 174, n. 49.

٧٩. وكمـا يذكـر إدوارد سـعيد، فـإن رمـز السـيادة -أي آخاب- يناظـر الإمبراطوريـة الأمريكية. «تسـيطر الإمبراطوريـات الأخـرى على الأرض، أما أمريكا فتسـعى إلى السـيادة على الماء، وبينمـا يسـتخدم البحارة الآخـرون المحيطات كطريق بين برٍّ وآخـر أو كموقع يفعلون فيه ما يفعلـون علـى الأرض (كالنهـب)، فـإن الأمريكييـن وحدهم وأهـل جزيرة نتوكـت تحديدًا يعيشـون على البحر ويتكسبون منه».

E. Said, *Reflections on Exile*, 363).

آخـاب «مثال مقنع للإمبريالية الجديدة ينسـبه [ملفيل] إلى الولايات المتحدة» (٣٦٨).

80. Zoellner, *The Salt-Sea Mastodon*, 68.

81. Casarino, *Modernity at Sea*, 9;

يقول سميت إن الثقل الأسطوري في ليفاياثان يظهر كذلك كآلية ضخمة تمثل الفنية الحربية الحديثة فـي «أكمل صورها». فالدولة والحوت من صور «الآلية الفنية الكاملة لسـفينة كبيرة في أيدي سـلطة مطلقة تحدد مسارها».

(Schmitt, *Leviathan in the State Theory*, 50).

82. Hamilton, *Melville and the Gods*, 57; Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 278.

٨٣. يشـير كارل شـميت إلـى العلاقـة بين هارفي وهوبـز (وأهمية إدراك عدم وجـود تعارض بين «الآليـة» و«العضويـة»)، ويبرز أهمية الآلة، الآلية، ومن ثَمَّ «آلية الجسـد البشـري»، وهو نوع من السـايبورغ (أو الإنسـان الآلي العضوي الذي في أصل مفهوم الدولة الحديث). إذ يقول إن «الدولـة جسـد وروح، إنسـان اصطناعـي، وهي بذلـك آلة. وهي من صنع الإنسـان. وإن مادتها وصانعها، الآلة والمهندس، شـيء واحد وهو البشر».

(Schmitt, *Leviathan in the State Theory*, 34, and see 41 and 91–100).

وتشـكك كاثريـن زوكيرت ضمنًا في القراءة من منظور هوبـز (وبالطبع قراءة الحرب الباردة

التي رأت في آخاب الزعيم الشمولي الكامل)، فتقول إن آخاب «يمثل قائدًا ديمقراطيًا حقيقيًا صعد على أساس أعماله ومواهبه، ليس على المركز الاجتماعي أو السياسي العالي، بل على نبل الروح» (Zuckert, *Natural Rights*, 106).

٨٤. لموضوع التسريب في جسم آخاب وعلاقته بالبلاغة، انظر:

Doran Larson, "Of Blood and Words: Ahab's Rhetorical Body," *Modern Language Studies* 25, no. 2 (Spring 1995): 18–33.

يعد عنوان لارسون بمناقشة أوسع للدَّم، لكنه لا يهتمُّ إلَّا بعدد محدود من أمثلة الدَّم.

85. Bryan Wolf, "When Is a Painting Most Like a Whale?: Ishmael, *Moby-Dick*, and the Sublime," in *New Essays on Moby-Dick*, ed. Richard H. Brodhead (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 143; and see Rogin, *Subversive Genealogy*, 138;

يشير روجين في هذا السياق إلى «جسد واحد في المسيح» وإلى هوبز (١٣٩- ١٤٠).

٨٦. يقول مايكل روجين إن «هوس آخاب يوحد مجتمعًا فرّقه تطلّع البشر إلى السلطة. فإن صناعة صيد الحيتان فرق الليفاياثانات ولم تستطع استرداد الكلية للعالم. ومن جسد الليفاياثان الطبيعي يخلق آخاب جسد بيكويد العضوي والجمعي والاجتماعي».

(Rogin, *Subversive Genealogy*, 128).

وليس من فضل القول الإشارة إلى أن أحد أفراد طاقم السفينة على الأقل كان لديه «دم حيّ»، «لا يفسد مثل شراب الشعير المعلب» رغم أنه أيضًا (أي ستاربك) من سلالة كوكرية (XXVI, 115).

٨٧. يصف إتش بروس فرانكلين آخاب في قراءته الأسطورية بأنه «كاهن - ملك - إله»، وكذلك «حاكم على مناطق الجحيم»، وأخيرًا «مسيح» بالنسبة إلى موبي ديك بوصفه «ليفاياثان».

(H. Bruce Franklin, *The Wake of the Gods: Melville's Mythology* [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1963], 74 and 98);

يرى روس كاسترونوفو أن هذه «نزعة مص دماء سياسية».

(R. Castronovo, *Fathering the Nation: American Genealogies of Slavery and Freedom*[Berkeley: University of California Press, 1995], 100):

آخاب «كاهن مجنون»، والطاقم «يستجيب جماعيًا للطقس ويشربون معًا كجسد واحد» (٩٣). يرى ريتشارد سلوتكين، هنا وفي مواضع أخرى، مثالًا على القربان المقدَّس المتصف بأكل لحم البشر.

(R. Slotkin, "*Moby-Dick*: The American National Epic," in *Twentieth-Century Interpretations of Moby-Dick*, ed. Michael T. Gilmore [Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1977], 19–20);

يشير غراهام بيرنت إلى «طقوس شرب الدَّم وأكل لحم البشر» (Burnett, *Trying Leviathan*, 128).

88. Derail, "Melville's Leviathan," 26.

٨٩. كتب ملفيل إلى هوثورن في ٢٩ يونيو/ حزيران عام ١٨٥١م يقول: «هذا شعار الكتاب (السري) —Ego non baptiso te in nomine— وافهم الباقي بنفسك»:

(Herman Melville, *Correspondence* [Evanston, Ill.: Northwestern University Press and The Newberry Library, 1993], 196).

معروف أن هنري إيه. موراي يستعير العبارة التي في عنوانه لكنه لا يقول عنها شيئًا محددًا.

(H. A. Murray, "In Nomine Diaboli," in *Moby-Dick: Centennial Essays*, 3–22).

٩٠. تظهر عبارة «علم الحيتان التطبيقي» في رواية «**موبي ديك**» (٧٤:٣٢٩). أستعير العنوان الفرعي لهذا القسم من:

Rebecca M. Herzig's *Suffering for Science: Reason and Sacrifice in Modern America* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2005).

أخذ آموس فنكنستاين ودومينيك بستر بيدي تدريجيًا إلى تاريخ العلم. وأدين هنا بفضلٍ خاصٍّ إلى هيرتزيغ لإقناعي بأهمية مناهجه في مسألة الدَّم وفي قراءتي «**موبي ديك**». ويتفق أن هيرتزيغ توضح أن «المعاناة من أجل العلم» كانت دائمًا مصدر ألم أيضًا. وينضمُّ إليها سابول في وضع هذا في السياق الطبي التشريحي المحدد، «كانت ضرورة إحداث الألم والقدرة على العلاج من خلال إجراءات تسبب الألم جزءًا من مفردات السلطة العلاجية» (Sappol, *Traffic of Dead Bodies*, 59).

٩١. لاختراع المختبر بوصفه فضاءً اجتماعيًّا جديدًا، انظر: Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 57ff.; وعن السفينة (وسردية البحر) بوصفها «مختبرًا»، انظر: Casarino, *Modernity at Sea*, 9, 33, 38; ولموضوع الدوران، انظر مرة أخرى:

Casarino, *Modernity at Sea*, 84ff.;

يعلق جون لارداس مودرن أيضًا على أهمية الدوران عند ملفيل وغيره:

(Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America*, e.g., 33, 51, 196).

92. David F. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York: Penguin Books, 1999).

93. On *scientist*, see Smith, *Melville's Science*, xv; on *science*, see Herzig, *Suffering for Science*, 42;

ترجع هيرتزيغ كلمة 'عالم' scientist إلى عام ١٨٣٤م (45).

94. Herzig, *Suffering for Science*, 7;

عبارة «علم الجسد المتخيل» تظهر في صفحة 22 وموضوعات متفرقة.

95. Herzig, *Suffering for Science*, 46.

96. Herzig, *Suffering for Science*, 46.

97. Herzig, *Suffering for Science*, 95–96;

عن «الدافع الفاوستي القاهر» عند آخاب، وتجسيده «اندفاع الرجل الغربي نحو المعرفة والقوة القصويين»، وكذلك «الصلة [الخاصّة] والمعقّدة بين آخاب والرؤية الآلية للحياة، انظر:

Leo Marx, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Idea in America* (New York: Oxford University Press, 1964), 293, 299.

98. John Lardas, "Deus in Machina Movet: Religion in the Age of Technological Reproducibility," *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (2006): 16.

99. Smith, *Melville's Science*, 144.

١٠٠. عن هوبز و«السيولة القصوى»، انظر: Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 115–25. ولمناقشة خاصّة بالدّم عند هوبز، انظر مرة أخرى:

Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 95,

وفيما يتعلق بهارفي (مع تجاهل مسألة «تعميم الدّم») (127). تبدي برانكا أرسيتش ملاحظة جميلة على «السوائل والعصائر المختلفة» في رواية **تيبي** *Typee* لملفيل (B. Arsić, *Passive Constitutions*, 186, n. 14).

101. Emily-Jane Cohen, quoted in Sappol, *Traffic in Dead Bodies*, 49;

يواصل سابول فيقول إن أستاذ طب في عام ١٨٤١م «أعلن أن التشريح هو المبحث الطبي الأشد استحقاقًا لوصف العلم». وقد ساد هذا الموقف خارج دائرة التخصُّص الطبي. فقد امتدحت صحيفة في بوسطن التشريح بوصفه «أحد أكثر الموضوعات العلمية علميةً» (٥٥). كانت صلات النسب بهارفي وبويل صريحةً (٥٦).

١٠٢. كما يقول سيغفريد غيدون، فإن تكنولوجيا الجزارة ستصير سريعًا «ميكنة الموت» الجماعي في المجازر الحديثة.

(S. Gideon, *Mechanization Takes Command: A Contribution to Anonymous History* (Oxford: Oxford University Press, 1948), esp. 209–246.

103. Otter, *Melville's Anatomies*, 101.

104. Otter, *Melville's Anatomies*, 132.

105. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), and more specifically, Dorothee Metlitsky Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961), and for the later works, Hilton Obenzinger, *American Palestine: Melville, Twain, and the Holy Land Mania* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999); and see also Malini Johar Schueller, *U.S. Orientalisms: Race, Nation, and Gender in Literature, 1790–1890* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001),

وكذلك مناقشة تيموثي مار موضوع «الإسلاموية الأمريكية»:

(T. Marr, *The Cultural Roots of American Islamicism* [Cambridge: Cambridge University Press, 2006], esp. chap. 5).

في الكتابين الأخيرين يبيّن أن ملفيل أدى دورًا رئيسًا في هذه التقاليد.

١٠٦. أستعير العنوان الفرعي لهذا الجزء من جبرائيل شواب، وهو يفصل في أهمية الوجه بوصفه إحدى السمات المحورية في «جماليات الفراغ» في موبي ديك.

(G. Schwab, *Subjects Without Selves: Transitional Texts in Modern Fiction*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994], 49–71);

ولفقه اللغة والدَّم، انظر ملاحظات إف. ماكس مولر نقلًا عن توموكو مازوزاوا بما معناه أن «الدَّم الآري يدور في لغات شبه القارة الهندية».

(T. Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or , How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* [Chicago: University of Chicago Press, 2005], 239).

107. Thomas R. Trautmann, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship* (Berkeley: University of California Press, 1987), 6;

كان مورغان مصدر إلهام فريدريك إنغلز:

Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*, ed. Eleanor Burke Leacock (New York: International Publishers, 1972).

١٠٨. عن التغيرات المحددة في تاريخ العائلة، وملفيل أحد الأمثلة الخاصة، انظر:Michael Rogin, *Subversive Genealogy* وعن رغبة ملفيل في «تجاوز القرابة»، انظر:,Dimock *Empire for Liberty*, 140ff. ما القرابة أو ما عساها أن تكون أمر غير مُبيَّن هنا، برغم ان إشارة دومينيك لاحقًا إلى هيرمان همفري ومفهومه عن العائلة بوصفها «دولة صغيرة أو إمبراطورية في ذاتها» تستحضر تحديدًا تاريخ الدَّم الذي يشغلنا هنا (١٥٨– ١٥٩).

109. Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America*, 226, but the whole chapter on Morgan is essential reading (183–238).

110. Quoted in Trautmann, *Lewis Henry Morgan*, 8.

١١١. كما رأينا في الفصول السابقة، يواصل الدَّم الهيمنة على خطاب القرابة وإن صارت أهمية (أو جدوى) البيولوجيا محلَّ شكٍّ ... وهكذا يستخدم مارشال ساهلينز المصطلح، وأحيانًا يجعله بين علامات تنصيص وأحيانًا أخرى بدونها.

(M. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* [Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976], 42, 58).

يتشكك ديفيد إم. شنايدر في أولوية علم الأحياء، بل جدواه («لماذا عُرفت القرابة بأنها

العلاقات التي تنشأ عن عملية تكاثر الجنس البشري؟ هكذا يتساءل مرارًا وتكرارًا). لكنه لا يسأل قطُّ عن **لغة الدَّم**: لماذا عُرفت القرابة في **بعض المجتمعات** بأنها مسألة دم؟ لماذا ليس العظام مثلًا؟ أو حتى «الروح»؟

(D. M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* [Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984], 175.)

١١٢. لأحدث وأشمل مناقشة لملفيل والكتاب المقدَّس، انظر:

Ilana Pardes, *Melville's Bibles* (Berkeley: University of California Press, 2008).

113. Rogin, *Subversive Genealogy*, 107.

١١٤. ينبغي توضيح أنني لا أنسب أي بُعد خلاصي أو حتى تقويضي لإعادة صياغة العلاقات بصورتها هنا وغير هنا. وأتفق كل الاتفاق مع ليو برساني على أن «المثلية الجنسية» وغيرها من أشكال «العلاقات الجديدة محل الاختبار» في **موبي ديك** «لا خطر اجتماعيًّا منها» (Leo Bersani, *The Culture of Redemption*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990], 147)، فأنا ببساطة أحاول لفت الانتباه إلى كيفية انتقال «المنع الديمقراطي وتناقضه» بالدَّم (١٤٩).

115. Otter, *Melville's Anatomies*, 152.

١١٦. يقول سابول شارحًا إن مصطلح *obstetrics* (تخصُّص أمراض النساء والتوليد) حلَّ محلَّ القبالة في عشرينيات القرن التاسع عشر، في نهاية عملية طويلة حلَّ بموجبها الأطباء محلَّ القابلة. (Sappol, *Traffic in Dead Bodies*, 61ff).

١١٧. لمناقشة موسعة لصور «الخطوط والحبال» في **موبي ديك**، انظر: Gunn, *Interpretation of Otherness*, 165ff.; تفصل ريتا بود في البُعْد الأمومي لهذه الخطوط والحبال في:

" 'Suckled by the Sea': The Maternal in *Moby-Dick*," in *Melville and Women*, ed. Elizabeth Schultz and Haskell Springer (Kent, Ohio: Kent State University Press, 2006), 194–95.

118. Dimock, *Empire for Liberty*, 139;

يعرف سبانوز هذا «اليتم الأنطولوجي» بوصفه إسهامًا إيجابيًّا لكتابة ملفيل: (Spanos, *Errant Art*, 161 and 155).

119. Schmitt, *Leviathan in the State Theory*, 94.

120. Melville, "Hawthorne and His Mosses," 243.

121. Otter, *Melville's Anatomies*, 249;

يعلق أوتر على *Pierre* لكنه يستحضر المقطع الذي نقلته سابقًا، والذي رأى النقاد أنه يعكس مشاعر ملفيل نحو **موبي ديك**.

122. Wai-chee Dimock, *Empire for Liberty*, 10; on the heart as "engine," see William Paley, *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity,*

Collected from the Appearances of Nature, ed. Matthew D. Eddy and David Knight (Oxford: Oxford University Press, 2006), 82.

123. Sappol, *Traffic in Dead Bodies*, 187;

عـن مناظرة الرأس والقلب، انظر:

Jacques Le Goff, "Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages," in *Fragments for a History of the Human Body, Part Three*, ed. Michel Feher, Ramona Naddaff, and Nadia Tazi (New York: Zone Books, 1989), 13–26; and Scott Manning Stevens, "Sacred Heart and Secular Brain," in *The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, ed. David Hillman and Carla Mazzio (New York: Routledge, 1997), 263–82.

١٢٤. يجوز القول في «المياه المنفية» التي يصفها بانيار كاون بأنها قضية بلاغية وأدبية بها شـيء مـن الـدّم. يلمـح كاون إلى هـذا حين يستحضر الجهاز الـدوري لـ «النقـد الأمريكي» الذي «اضطـر إلـى مواصلـة تجاهل شـبكة النصـوص والأبنية الشاسـعة التي تتداخـل لتكون قلب روايـة **موبي ديـك**»(Cowan, *Exiled Waters*, 5). ولدراسـة استقصائية لمفهوم الأدب عند ملفيل، انظر:

Peretz, *Literature, Disaster*

يفصـل بيريتس في «جمل النزيف» في الكتاب (٧١).

125. Delbanco, *Melville*, 137.

126. Melville, "Hawthorne and His Mosses," 245.

127. Albert Camus, "Melville: Un créateur de mythes," in *Moby-Dick as Doubloon*, 249.

128. Melville, "Hawthorne and His Mosses," 244

129. Lawrence Buell, "*Moby-Dick* as Sacred Text," in *New Essays on Moby-Dick*, 53–72;

وانظـر أيضًـا في الكتاب نفسِـه: T. Walter Herbert, "Calvinist Earthquake: *Moby-Dick* and Religious Tradition," 109–140.

130. John T. Irwin, *American Hieroglyphics: The Symbol of the Egyptian Hieroglyphics in the American Renaissance* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1983), 344.

131. Geoffrey Stone, "The Blasphemy in *Moby-Dick*," in *Moby-Dick as Doubloon*, 195.

132. Newton Arvin, "The Whale," in *Moby-Dick as Doubloon*, 223.

133. Hamilton, *Melville and the Gods*, 1; "Critical Extracts" (Ann Douglas), in *Ahab*,

ed. Harold Bloom (New York: Chelsea House Publishers, 1991), 42–43; Lawrence Buell, "*Moby-Dick* as Sacred Text," 69.

134. Vincent, *The Trying-Out of Moby-Dick*, 78; Richard H. Brodhead, "Trying All Things: An Introduction to *Moby-Dick*," in *New Essays on Moby-Dick*, ed. R. H. Brodhead (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 5.

135. Thompson, *Melville's Quarrel with God*, 423; "Critical Extracts" (James Baird), in *Ahab*, 27.

136. Duban, *Melville's Major Fiction*, 148; D. H. Lawrence, "Herman Melville's 'Moby Dick,' " 210.

137. Mark C. Taylor, *About Religion: Economies of Faith in Virtual Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 26.

138. Taylor, *About Religion*, 4;

وقارن قول لورين بارتيز إن عمل ملفيل «أمريكي خالص بسبب ما يبلغ رفضه لأمريكا من أعماق». نقلًا عن:

Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad* [Madison: University of Wisconsin Press, 1978], 194).

ويرى والتر هربرت أن «ملفيل تحدى منظومة توحيد الإله بعمله داخل حدودها ومصطلحاتها».

(Herbert, *Moby-Dick and Calvinism*, 9).

١٣٩. تخطر مناقشة تيموثي مار المبهرة «إسلامية ملفيل الأدبية» على الذهن هنا، كما يخطر طرح بروس فرانكلين لـ «الأسطورة عند ملفيل»، لكن الأمر يتجاوز بمراحل تراثًا دينيًّا (أو تقاليد)؛ لأنه يقتضي إعادة النظر في معنى مصطلح **المسيحية** نفسه، بوصفها مسألة دم.

١٤٠. أما عن «السواد في هوثورن» الذي يغيظه ويبهره، فإن هذا السواد الذي «يمثل الإبهام اللانهائي لخلفيته، فإن ملفيل يستحضر شكسبير أيضًا. فالسواد وأشياء أخرى، هذه الأشياء التي تجعل شكسبير شكسبير».

(Melville, "Hawthorne and His Mosses," 244).

141. Herman Melville, *Pierre; Or The Ambiguities* (Evanston and Chicago, Ill.: Northwestern University Press, 1971), 215.

142. Melville, *Pierre*, 215. (التوكيد مضاف)

الخاتمة: عن المسألة المسيحية (يسوع والتوحيد)

1. Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 65–66; الترجمة بتصرف

2. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, volume XXIII (1937–1939)* (London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1964), 42;

سأتبع العرف المستقر وأحيل على الطبعة القياسية متبوعة برقم الجزء والصفحة.

٣. يصف فرويد «شروط قابلية التمثيل» بأنها جزء من «عمل الحلم» في كتابه «**تفسير الأحلام**».

(S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, trans. James Strachey, *SE V,* 338ff.).

تقترح إلس غروبريش سيميتيس قراءة كتاب «**موسى والتوحيد**» كأنه «نوع من حلم اليقظة» في كتابها:

Early Freud and Late Freud: Reading Anew Studies on Hysteria *and* Moses and Monotheism, trans. Philip Slotkin (New York: Routledge, 1997), 50.

4. Michel de Certeau, *The Writing of History*, trans. Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988), 325.

5. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960 (The Seminar of Jacques Lacan, Book VII)*, trans. Dennis Porter (New York: W.W. Norton & Co., 1997), 143;

يقول لاكان مثل أية أسطورة أخرى، فإنها «لا تفسر أي شيء» ولاحقا «أسطورة قتل الأب هي أسطورة زمن مات الرب من أجله. فإذا كان الرب ميتًا بالنسبة إلينا؛ فذلك لأنه كان دائمًا ميتًا»، وهذا ما يقوله فرويد. «فلم يكن الأب قطُّ إلا في أساطير الابن» (١٧٧).

6. Freud, *Moses*, 20, n. 1; quoting J. H. Breasted, *A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest* (New York: Charles Scribner's Sons, 1905).

يعلق صامويل فيبر ويتوسَّع في تعليقه أن فرويد يقدم بطل روايته بالنقل عن بريستد، وهو من مصادره العلمية، ما مؤداه أن موسى كان «أول فرد في التاريخ الإنساني».

(S. Weber, *Targets of Opportunity: On the Militarization of Thinking* [New York: Fordham University Press, 2005], 71).

7. Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, trans. James Strachey, in *SE XIII (1913–1914)*, 154.

٨. أشير إلى العنوان الألماني لكتاب إلياس كانيتي «**الحشود والسلطة**».

Elias Canetti's *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart(New York: Continuum, 1981).

٩. يسلب فرويد اليهود مؤسسهم و«يمنحهم» يان أسمان بكرم إسهامهم القاتل. وأسمان نوع مختلف من دعاة العالمية، إذ يفصل في إنتاج فرويد ليحكي قصة «ظهور الكراهية في العالم» مع ما سمَّاه «التمييز الموسوي» («التمييز بين الحق والباطل في الدين» وهو «تمييز قاتل» كما يصفه)، يجد أسمان توكيدًا لهذا الحدث المهم في التلمود البابلي الذي يضفي على الاسم سيناء (الجبل) كلمة «سنأة» *sin'ah* (الكراهية) [الشنآن]. يواصل أسمان فيقر بأن هذا ربما يصل إلى «تحميل الضحايا المسؤولية عن مصيرهم»، لكنه بالتأكيد يرفض اتهامات معاداة السامية. صحيح أن اليهود الذين قتلهم النازي لم يسألوا عن إيمانهم الصريح باليهودية. لكن لا ينبغي أن يعمينا هذا عن طبيعة الإيمان ولا أن يمنعنا من رؤية ارتباط هذه الفئة الشديد بالتمييز الموسوي.

(J. Assmann, *The Price of Monotheism*, trans. Robert Savage [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010], 21;

عبارة «التمييز القاتل» التي تشير إلى التمييز الموسوي ظهرت أولًا في كتاب أسمان:

Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997], 6).

10. Harold P. Blum, "Freud and the Figure of Moses: The Moses of Freud," in *Reading Freud's Reading*, ed. Sander L. Gilman, Jutta Birmele, Jay Geller, and Valerie D. Greenberg (New York: New York University Press, 1994), 121;

يضع بوني هونيغ فرويد في التقليد الذي يجعل مؤسس المجتمع السياسي أجنبيًا مستشهدًا بروسو على الأرواح العظيمة «الأرواح العالمية (الكوزموبوليتانية) القليلة العظيمة التي تتجاوز الحواجز الخيالية التي تفصل الشعوب والتي تتبع مثال الكائن المهيمن الذي **خلقهم وتضع الجنس البشري كله محل إحسانها».**

(Rousseau, *Social Contract*, in Honig, *Democracy and the Foreigner* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001], 14).

١١. كما يوضح محمود ممداني، فإن تعريف القتل الجماعي أو التطهير العرقي لا ينفصل عن تاريخانيته، عن مشكلة الزمنية ونطاقاتها ومفارقاتها. «إنه القتل بقصد محو مجموعة كاملة من الناس -مثل عِرق- هذا هو التطهير العرقي. إن من يقدمون المعرفة على الفعل يفترضون أن التطهير العرقي اسم على نتيجة وليس سياقها أو سببها. لكن كيف نستجلي «القصد» إلَّا بالتركيز على الاثنين السياق والنتيجة؟ فالصلة بينهما هي المفتاح الوحيد لتسمية الفعل».

(M. Mamdani, *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror* [New York: Pantheon, 2009], 3).

12. Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1996), 15.

١٣. لعرض مبهر لتصورات مستقبل موسى المعاصرة والقاتلة داخل حدود مسألة يهودية («الذنب اليهودي»)، انظر:

James Schamus, "Next Year in *Munich*: Zionism, Masculinity, and Diaspora in Spielberg's Epic," *Representations* 100, no. 1 (Fall 2007): 53–66.

14. Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII)*, trans. Russell Grigg (New York: W.W. Norton & Co., 2007), 117,

الترجمة بشيء من التصرف، يصف لاكان قبلها قصة قتل الأب الأول بأنها «النقيض الصريح» لأسطورة أوديب (114).

15. Michel de Certeau, "Psychoanalysis and Its History," trans. Brian Massumi, in de Certeau, *Heterologies: Discourse on the Other* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 9.

16. de Certeau, *Writing of History*, 327,

مشيرًا إلى عدد من التأويلات التي تسير في هذا الاتجاه، بداية من

David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand Company, 1958).

يصر دي سيرتو نفسه على التباس فرويد، فيقول مثل أوتو رانك إن «'الأب المؤسس' للتحليل النفسي» ربما كان يدافع عن السلطة الأبوية (de Certeau, *Writing of History*, 327).

17. Robert A. Paul, *Moses and Civilization: The Meaning Behind Freud's Myth* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996), 7;

يوافق بول ويدافع عن صحّة وصف فرويد ما دمنا ندرك أنه يشير إلى «سردية أسطورية كبرى»، أي إذا نظرنا إلى القداس المسيحي والمعتقدات والممارسات المرتبطة به بوصفها تمثيلات سردية أسطورية كبرى، فلنا أن نسأل هل نستطيع أن نؤول الطقس وقصة الألم الذي تمثله بوصفهما ثمر فعل سابق، ليس حدثًا وقع سابقًا في **التاريخ**، بل حدث يقع سابقًا في السردية الأسطورية نفسها (١١). فكيف يصير التاريخ تاريخ الفاجعة؟ هذا لا يحدث طبقًا لبول، بل يجب استيعاب الأسطورة بوصفها أسطورة الفاجعة.

18. Paul, *Moses and Civilization*, 120.

١٩. عن الأصل المسيحي للدرس المقارن للدين، انظر:

Maurice Olender, *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992); Serge Margel, *Superstition: L'anthropologie du religieux*

en terre de chrétienté (Paris: Galilée, 2005); Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

٢٠. «عيـد الفصـح القـادم في روما» هي العبارة التي يقترحها سـيغموند فرويد ختامًا لخطاب إلى فليس سنة ١٩٠٠م:

(Paul C. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious* [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993], 73;

يفصـل فيتـز في الأهمية الغريبة لعيـد الفصح عند فرويد. يناقش مايـكل ماك «التباس موقف فرويد من المسـيحية» في كتابه:

Michael Mack, *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German-Jewish Responses* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 138.

21. Paul, *Moses and Civilization,* 208; Vitz, for his part, asserts that "an orthodox Christian would agree with Freud" (*Sigmund Freud's Christian Unconscious*, 170).

22. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, 1; and see R. S. Lee, *Freud and Christianity* (Harmondsworth: Penguin Books, 1967).

٢٣. حتى المسـيحيون الملتزمـون الذيـن يشـعرون بنزعة إيجابية نحـو التحليل النفسـي يتخذون الاختـلاف الذي يجعله نقيضًا للمسـيحية منطلقًا لهم. انظر مثلًا:

B. G. Sanders, *Christianity After Freud: An Interpretation of the Christian Experience in the Light of Psycho-Analytic Theory* [London: Geoffrey Bles, 1949]; Françoise Dolto, *L'évangile au risque de la psychanalyse* [Paris: Seuil, 1980]).

يضـع يـان أسـمان «منظـور الدخيل التبسـيطي» عنـد فرويـد مقابل «منظـور المنتمـي» الذي «يجـب أن تكـون المسـيحية» -طبقًا له- «متميـزة أولًا وجوهريًا بمبـدأ لا يمكن وصفه بدقَّة أكبـر من دقَّة عبـارة فرويد: التقدُّم في النزعة الفكرية».

(Assmann, *The Price of Monotheism*, 100–101).

وربمـا كان فرويـد يسـتخدم العبـارات النمطيـة والموضوعـات والصيغ الأصلية المسـيحية استخدامًا ينطوي على المفارقة (والتناقض). ومن فضل القول أن التصور الإجرائي الوحيد للمسـيحية دائمًا هو أنها ديانة بكل وضوح.

24. William Robertson Smith, *Religion of the Semites* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2002), and see Paul, *Moses and Civilization*, 121.

25. Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991), 2;

ولتوسع مبهر في هذا القول، انظر: Schamus, "Next Year in *Munich*" يقول جيكوب توبس الذي اتّبع مقدمته النقدية لهذه المقاطع عند فرويد «اتباعًا مستحقًا»:

(J. Taubes, *The Political Theology of Paul*, trans. Dana Hollander[Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004], 94).

يقول إن «أغلب المفسرين الذي يربطون بين 'أ' و'أ' يقولون في أنفسهم، اليهودي، ما اسمه؟ سيغموند فرويد، ما الأوضح من أنه يرى انعكاس صورته في موسى، قطعًا لا» (٨٩). تمثل دراستان حديثتان عن «جسد فرويد اليهودي» و«سؤاله اليهودي» توضيحات ممتازة وتقدم ملخصات شاملة للقضية وهما:

Jay Geller, *On Freud's Jewish Body: Mitigating Circumcisions* (New York: Fordham University Press, 2007), and Eliza Slavet, *Racial Fever: Freud and the Jewish Question* (New York: Fordham University Press, 2009), and see *The Jewish World of Sigmund Freud: Essays on Cultural Roots and the Problem of Religious Identity*, ed. Arnold D. Richards (Jefferson, N.C.: McFarland, 2010).

26. de Certeau, "The Freudian Novel: History and Literature," in de Certeau, *Heterologies*, 19.

٢٧. تقول نيكول لورو عن **موسى** فرويد وقابليته للتطبيق عبر الحدود الفئوية (والإقليمية): «ثمة شيء أشد إزعاجًا، إذا كانت الظواهر الدينية فقط -في هذه الحالة الديانة التوحيدية اليهودية- يمكن وصفها بدقة بأنها أولًا لاقت مصير القمع، فماذا سنجد في **موسى والتوحيد** حين نركز على السياسة وليس الدين، وحين تكون السياسة يونانية؟».

(N. Loraux, *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, trans. Corinne Pache and Jeff Fort [New York: Zone Books, 2006], 77.)

28. G. G. Stroumsa, "Myth into Novel: The Late Freud on Early Religion," in *New Perspectives on Freud's "Moses and Monotheism,"* ed. Ruth Ginsburg and Ilana Pardes (Tübingen: Max Niemeyer, 2006), 206.

٢٩. يقول لاكان إن أقلَّ اهتمامات فرويد أن «يصف 'الخبرة الأخلاقية' التي يدور حولها كتاب موسى بأنها دينية؛ لأنه أميل إلى تعميمها عالميًا، مع هذا فهو يصيغها على النهج نفسه الذي طورتها به الخبرة الدينية المسيحية اليهودية تاريخيًا».

(J. Lacan, "Discours aux Catholiques," in Lacan, *Le triomphe de la religion* [Paris: Seuil, 2005], 37).

وفيما يخص استقبال عمل فرويد بوصفه اقتحامًا لمجال «الدين»، فربما بالغ ستروماسا في الحكم (انظر الحاشية التالية).

٣٠. قيمة العلم عند فرويد أنه أولًا متراس ضد الوهم الديني.

(Jean-Luc Nancy, *L'adoration (Déconstruction du christianisme, 2)* [Paris: Galilée, 2010], 143).

يقدم ريتشارد جيه. برنستاين رأيًا قويًا يدعو إلى النظر في كلّ من «المسألة اليهودية» عند فرويد وعالمية اهتماماته «الدينية»:

(Richard J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses* [Cambridge: Cambridge University Press, 1998]).

وانظر أيضًا فيليب ريف الذي يبرز أهمية ادعاء فرويد التناول النزيه للتنوع التاريخي للدين، بينما يصدر أثقل وأدق انتقاد إلى المسيحية:

(P. Rieff, *The Jew of Culture: Freud, Moses, and Modernity*, ed. Arnold M. Eisen and Gideon Lewis Kraus [Charlottesville: University of Virginia Press, 2008], 34).

وأنا بالطبع لا أعارض الحكم «بعداوة» فرويد للمسيحية كما يقول ريف، لكنني أتساءل عن نطاق، وهو بالحد الأدنى مجموعة من المشاعر الأشد التباسًا فيما يخص تصورًا أرقى للمسيحية في تفردها. وتبدو هذه النقطة غائية عند آر. زد. فريدمان، إذ يلقي الضوء على «ديانة فرويد: أوديب وموسى» *Religious Studies* 34, no. 2 (May 1998): 135–49.

31. Honig, *Democracy and the Foreigner*, 15;

نقلت عن دي سيرتو من قبل إذ يبيّن أن «الفعل الذي يتحوّل إلى أثر من خلال الكتابة هو رفض الأب المؤسس»:

(de Certeau, *Writing of History*, 325).

رأت هونيغ أن «صورة المؤسس الأجنبي ربما تكون طريقة للسيطرة على بعض مفارقات التأسيس الديمقراطي، مثل أجنبية القانون» (٧)، وتذكر بأن أجنبيته تعني أن «المؤسس يجب أن يرحل» (٢٣)، وأمامه طرائق عدّة يفعل هذا، قصص كثيرة عن رحيله (أو رحيلها)، حرفية أو مجازية. تظل هونيغ متشكّكة هل هذه السرديات ضرورة بأي قدر لأي تأسيس، تأسيس سياسي وليس دينيًا. وانظر أيضًا:

B. Honig, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic," *American Political Science Review* 85, no. 1 (March 1991): 97–113;

ولقراءة قريبة من هذا لكتاب **«الطوطم والتابو»** بوصفه من سرديات تأسيس القانون ربما تتطابق مع الدين، انظر:

Peter Fitzpatrick, *Modernism and the Grounds of Law*[Cambridge: Cambridge University Press, 2001]).

٣٢. تبيّـن غروبريتـش سـيميتيس أن «فرويـد وقـت تأليـف **موسـى والتوحيـد** كان مهتمًا شـخصيًا بمسـألة بقاء التحليل النفسي».

(Grubrich-Simitis, *Early Freud and Late Freud*, 10).

يحـدد برنسـتاين مـكان المسـألة (ومسـألة البقـاء) فـي موضـع آخـر، علـى القـدر نفسـه من الخصوصية، فيقول: «إن سئلت عن موضوع كتاب **موسى الإنسـان وديانة التوحيد**، لم أكن لأتـردّد -في أي وقـت- في القول إنه عن الأمل ووعد البقاء اليهودي».

(Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*, 116);

وأخيـرًا، تقـول كاثـي كاروث إن قـراءة كتـاب **موسـى والتوحيـد** تكشـف «التعقيـد الكامـل لمشـكلة البقاء التي في قلب الخبرة الإنسانية».

(Caruth, *Unclaimed Experience*, 58).

٣٣. عن طبيعة التحليل النفسي الجمعي في *rapport sans rapport* [تقرير غير ذي صلة]، انظر:
Samuel Lézé's brilliant *L'autorité des psychanalystes* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010).

٣٤. يقـول بـول فيتـس مقولته المبهـرة: «يمكن اعتبـار فرويد عالمَ نفس فذًّا في الطبيعة البشـرية السـاقطة، يبيّـن لنـا بمثـال أوديـب أن المسـيح الدجـال هـو كل إنسـان» (Vitz, *Christian Unconscious*, 170).

35. Freud, *Interpretation of Dreams*, 276.

٣٦. يضيـف روبـرت بـول قتل الملك إلـى القائمـة (Paul, *Moses and Civilization*, 210). ولا عجب أن أندرياس سالومي ردت بهذه الرقة غير المسبوقة على فرويد ادعاءه أنه كان يعتمد على «باحث غير يهودي» (كان فرويد يشير إلى إرنسـت سـلين). وتحيل أندرياس سـالومي فرويـد إلـى فرويـد وهـي تـرد عليه فتمـلأ الفراغـات: «إن إدراجك فـي القضيـة» 'باحثًا غير يهودي' ناقش من قبل مسـألة موسـى **من وجهة النظر التاريخية والمسيحية** لهو بالتأكيد في صالحك» (أنقل عن الجدل بين فرويد وأندرياس سالومي عام ١٩٣٥م الذي أُعيد نشره في Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*, 117–18 (التوكيـد مضـاف). وليـس مـن العسـير أن نـرى فرويـد «يرفـع» اليهـود إلى مستوى الرجـل المسـيحي المتصـف بالرجولة (بوياريـن): «نحـن أيضًـا قـادرون علـى قتـل الأب!»، أو المشـاركة فـي انتـزاع اليهـود (أي السـاميين) مـن العِـرق الجـاف والفئـة الملعونـة من «النـاس الذين بـلا أسـاطير»، أي جعل السـاميين آريين. وهذا هو الجدل الشـهير الذي وضع غولدزيهر مقابل رينان. انظر:
Maurice Olender, *Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, trans. Arthur Goldhammer [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992], esp. chap. 8, "Semites as Aryans," and see Marc Nichanian, *Mourning Philology: Art and Religion at the Margins of the Ottoman Empire*, trans. G. M. Goshgarian [New York: Fordham University Press, 2014).

37. Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, "La panique politique," trans. Céline Surprenant, in Lacoue-Labarthe and Nancy, *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks(New York: Routledge, 1997), 21;

تبتعد غاياتري سبيفاك كثيرًا عن الدين حين تكتب عن **موسى والتوحيد** أن «الإمبريالية المتجاوزة وفق هذا الطرح الفرويدي لعبة يهودية تصادف أن مارسها البريطانيون».

(G. C. Spivak, "Psychoanalysis in Left Field and Field working: Examples to Fit the Title," in *Speculations After Freud: Psychoanalysis, Philosophy, and Culture*, ed. Sonu Shamdasani and Michael Münchow [New York: Routledge, 1994], 60).

38. Weber, *Targets of Opportunity*, 72.

٣٩. «الارتباط الواضح بين هذا وبين مصير مؤسس ديانة لاحقة لا يهمنا هنا». هكذا يقول فرويد ثم يناقض نفسه لاحقًا.

(Freud, *Moses*, 35–36).

40. Freud, *Moses*, 135;

وانظر دي سيرتو حول مركزية مصطلحات مثل **يحل محل ويأخذ مكان**: (*Writing of History*, 326). لا شكَّ أن كينيث راينهارت مصيب إذ يقول إنه على مستويات النص «يبدو أن سردية فرويد تتبع التصورات التصنيفية/ الترميزية في التأويل والتاريخ التي بدأها القديس بولس، وتحققت عند هيجل، وفيها يستتبع التاريخ ترجمة الماضي وتحققه، فتصير التوراة العبرية 'العهد القديم'، والاسم فعلًا يشير إلى التنزيل الجديد الذي يبطل شرائعها»:

(K. Reinhard, "Lacan and Monotheism: Psychoanalysis and the Traversal of Cultural Fantasy," *Jouvert: A Journal of Postcolonial Studies* 3, no. 1–2 [1999]: §21).

ما يهمني هو ما يقوله هذا عن «الدين»، وعن المسيحية.

41. Paul, *Moses and Civilization*, 129;

معروف أن فرويد يستخدم عبارة «أعظم أبنائه» في أول جملة من كتاب «**موسى والتوحيد**»، وانظر لرؤية أعم:

The Dead Father: A Psychoanalytic Inquiry, ed. Lila J. Kalinich and Stuart W. Taylor (London: Routledge, 2009).

٤٢. يقاوم فيليب ريف رؤيته الشخصية الكاشفة ويدرك تهافت آراء فرويد الصريحة في «الديانات الكبرى»، مع الإصرار على عدم التوافق بين التحليل النفسي والدين، لكنه حتمًا يقرُّ بأن جوهر قول فرويد يشغله «الحدث العظيم نفسه» الذي تليه «محاولات تهدئة الشعور بالذنب».

(P. Rieff, *The Jew of Culture: Freud, Moses, and Modernity*, ed. Arnold M. Eisen

and Gideon Lewis Kraus [Charlottesville: University of Virginia Press, 2008], 53).

وهذا تحديدًا هو «التصور/ الحمل» واللحظة «التي يلتقي فيها التحليل النفسي مع المسيحية في علاقة تلاصق وتضاد». ويضيف ريف وكأنه يطمئن نفسه أن «قصد فرويد وقصد المسيحية متلاصقان لكنهما متعارضان كل التعارض» (٥٥). قبل ذلك، وصف ريف طريقة فرويد في نقاش «ما يراه المتدينون شرًّا أخلاقيًا بأنها طبيعية تمامًا» (٥٢). إن فرويد يكسب الأخلاق المسيحية صفة الطبيعية، بل العالمية، مستخدمًا سردية ترى كل «الديانات» قائمة على الأرضية الاجتماعية نفسها، فإن «مجتمعًا» عالميًا، لا مجرَّد «ديانة»، قد قام «ويقوم الآن على الضلوع في جريمة مشترك» (Freud, *Totem and Taboo*, 145). وإن سعي فرويد إلى «علاج» هذا الموقف لا يقلل من خصوصية الأرضية المشتركة. يرى ريف أن فرويد يسعى إلى تبرئة اليهودية، لكن هذا لا يغير كثيرًا من الفهم الضيق للتصور المسيحي لمعنى «الديني» الموجود هنا.

٤٣. عسير القراءة قطعًا. بعد «أتباع هايدغر اليهود»، ألم يحن الوقت أن نسمع عن أتباع فرويد المسيحيين؟ (انظر:

Heidegger's Jewish Followers, ed. Samuel Fleischacker[Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 2008].)

هل يُحدث هذا أي فرق؟ وعلى أي حال، فوجود 'صناعة منزلية' مؤكدة تثبت بوجود حالة هوس بمحبَّة اليهود ليست مقصورة على اليهود. ولنا أن نستحضر رونالد ششتر إذ يعلّق على زمن آخر ومكان آخر، وهو يتكلم عن «الاهتمام بالمستقبل الواضح للمسألة اليهودية في عصر ما بعد الثورات، ومن ثَمَّ الحاجة إلى إسقاط حكم بأثر رجعي على من كانوا يتناولون المسألة اليهودية». ويواصل ششتر قائلًا إن هؤلاء «أوقفوا ما كان سيبدو مدهشًا»، أي الهوس الغريب لدى المعلقين الفرنسيين بأقلية ضئيلة ضعيفة. وإن التباين بين الاهتمام باليهود وأهميتهم الموضوعية ليتطلب تفسيرًا. ففي عام ١٧٨٩م، كان عدد اليهود في المملكة أربعين ألفًا على الأكثر، أي لا يبلغون خمس الواحد بالمائة من إجمالي السكّان، فقد كانوا يعيشون حرفيًا ومجازيًا على هامش فرنسا، أغلبهم فقراء، وكثير منهم شديدو الفقر، وكانوا في المجمل يفتقرون إلى القوة السياسية والمكانة الاجتماعية».

(R. Schechter, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715–1815* [Berkeley: University of California Press, 2003], 7).

وقد اتفق أن ششتر يهتمُّ بالفترة التي بلغ فيها «الهوس بمصر» ذروته، كما يقول أسمان.

44. Yerushalmi, *Freud's Moses*, 100;

يخصص دريدا جزءًا كبيرًا من كتاب **«حمى الأرشيف»** للتأمل فيما تنطوي عليه هذه المستقبلية، على مستوى أعمَّ لما قد يعنيه هذا التمييز لليهودية بعد فرويد. انظر مقالي «الحمى الصهيونية» في كتاب:

Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace, ed. Elisabeth Weber (New York: Fordham University Press, 2013) 45–58.

45. Freud, *Totem and Taboo*, xiv ("تصدير الطبعة العبرية").

٤٦. تقرُّ جاكلين روز الرأي القائل إن فرويد بالإضافة إلى يهودية فيينا «اتخذ مبدأ العالمية بوصفه تحديدًا حلمًا يهوديًا بالحرية والعدل، وهي مهمة اليهود عمومًا والتحليل النفسي خصوصًا نشره عبر المعمورة»، وهي كذلك تؤكد أن «فرويد اعتقد ... أن مهمة الخصوصية اليهودية هي **أن تعولم نفسها**».

(J. Rose, "Response to Edward Said," in Edward W. Said, *Freud and the Non-European*[London and New York: Verso with The Freud Museum, 2003], 72;

وبالتأكيد فإن هذه خصوصية يهودية طرحت عن نفسها «زخارف اللغة والدين والهوية الوطنية» أو أغلبها (٧١). لدينا قائمة ألقاب طويلة نستحضرها هنا من «اليهودي غير اليهودي» إلى «اليهودي الخيالي» وما بعدها (انظر على سبيل المثال:

Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* [New York: Columbia University Press, 2012], 28–30).

فهل يتفضل المسيحيون، «المسيحيون العلمانيون»، المسيحيون غير المسيحيين» بالوقوف؟

٤٧. يقول باكان إذ يبحث في مفهوم «التحلل من الشريعة الموسوية» عن اليهود إن «فرويد يتحوَّل إلى واحد من الأغيار نفسيًّا؛ لأنه يجعل موسى من الأغيار، وفقًا للصورة التي يرسمها في كتابه **موسى والتوحيد**»(Bakan, *Sigmund Freud*, 148)؛ يفضل إدوارد سعيد صفة «أوروبي»، ويؤكد مصيبًا أن «رأي فرويد في الثقافة رأي ذو مركزية أوروبية». ويضيف متسائلًا: «ولِمَ لا يكون كذلك؟».

(Said, *Freud and the Non-European*, 16).

48. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (New York: Prometheus Books, 1989);

بالطبع فورباخ مشهور بإحياء نظرية «الإسقاط»، وطبقًا لها فإن الإلهي انعكاسٌ لصورة الذات البشرية، مهما كان تشوهها. أي إن اللاهوت (علم الإلهيات) هو الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، وبهذا فالإله ميت، وما إلى ذلك.

49. Lacan, *Ethics of Psychoanalysis*, 174, 176.

50. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*; John Schad, *Queer Fish: Christian Unreason from Darwin to Derrida* (Brighton: Sussex Academic Press, 2004).

51. See Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, 20;

ولموضوع التماهي مع يسوع انظر الصفحات ٦٩، ٨٧، ١٤٠، حيث يبرز فيتز موقف فرويد الملتبس أيضًا حين يناقش تماهيه مع شخصية أنتيخريستوس (المسيح الدجال، وانظر ص١٥٨-١٦٦، وانظر تصوير فيتز الأخاذ للمسيح بوصفه نقيض أوديب (١٦٩)).

٥٢. فيما يخص جنس الكتابة يحول راينهارد اهتمامنا عن مسألة «الرواية التاريخية» التي تتكرر كثيرًا، ويقترح مصطلحًا فنيًا بديلًا يستخدمه فرويد أيضًا وهو «البناء»، وهو تدخل ليس في وقته، «سردية خيالية ظاهريًا لا يقصد بها التأويل، رغبة [الثقافة الغربية] بل الوصول إلى سبب رغبتها، ومواجهة وإعادة رسم التهويمة التي في جوهرها، تهويمتها عن الأصول».

(K. Reinhard, "Lacan and Monotheism," §23;

يصرُّ راينهارد على إعادة تقديم القراءة «الدينية» لكتاب فرويد «**موسى والتوحيد**» ([§27]. أما بالنسبة إل النوع والعِرق (ومعهما اليهودية والاستشراق)، فإننا نجد أقوى تناول في:

Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (Berkeley: University of California Press, 1997),

ومصدر أحدث:

Dušan I. Bjelić, *Normalizing the Balkans: Geopolitics of Psychoanalysis and Psychiatry* (Farnham: Ashgate, 2011).

٥٣. ذكرت أن غي سترومسا علّق على التركيز الغريب الذي يكاد يكون حصريًا على اليهودية في استقبال كتاب فرويد «**موسى والتوحيد**»، وكأن فرويد لم يكن لديه ما يكفي من كلام عن الدين بمفهومه العام.

(Stroumsa, "Myth into Novel," in *New Perspectives on Freud's "Moses and Monotheism,"* 203–216).

ومساحة الاختلاف ضئيلة إلّا من إحساس مستمر بأن تصوُّر موسى شخصية «دينية» أمر مستمر، وأن اليهودية هي «التوحيد» النموذجي (وإن ساءت الأمور وجدنا الإسلام أيضًا يدفع إلى الواجهة). وأرى أن لاكو لابارت ونانسي يقدمان قراءة شديدة الأحكام لموضوع «فرويد والسياسي». وعن التحليلي النفسي والإسلام، انظر: *Umbr(a)* (2009)، وهو عدد خاص عن الإسلام.

54. De Certeau, *The Writing of History*, 313; translation slightly altered.

٥٥. ينقل دانييل كولوشيللو باربر هذه العبارة الرائعة ويطبقها ويناقش استخداماتها وحدودها في سعيه إلى النظر في «التوتر التمييزي الذي يسكن مفهوم المسيحية» في:

On Diaspora: Christianity, Religion, and Secularity (Eugene, Ore.: Cascade Books, 2011), xii, 120.

56. Denise Kimber Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005).

٥٧. يرى ريف أن فرويد يعرف الانتماء اليهودي أنه «بالأساس نوع من الشخصية وليس التزامًا بعقيدة معينة».

(Rieff, *The Jew of Culture*, 35).

58. Freud, *Totem and Taboo*, 153;

يواصل فرويد فيقول: «إننا مساقون لأن نخلص إلى أن الخطيئة كانت قتلًا». وإن روبرت بول هو من يبرز الموضوع ثم يشرح أنه إن كان بوسع فرويد أن يفعل هذا وإذا كان يستطيع «على أساس الأسطورة المسيحية» أن يعيد بناء أسطورة القبيلة الأولى الكامنة، فمن المرجح أن الجميع بوسعهم هذا أيضًا، ولو بغير وعي».

(Paul, *Moses and Civilization*, 7 and 173).

59. Schad, *Queer Fish*, 62.

٦٠. كان فرويد من المعجبين بإرنست رينان الذي كان من أوائل الداعين إلى القول بأن أمن يسوع لم يكن ساميًا بل كان آريًا، أي مؤسسًا أجنبيًا وصل إلى رأس القائمة. ومثله مثل رينان، يمكن القول إن فرويد حاول «استخلاص المسيحية من مخالب التوحيد السامي».

(Olender, *Languages of Paradise,* 69) and see Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008).

ولنا أن نقلب النسق وندّعي أن الأب المؤسس أو الابن المقتول كان ساميًا أو يهوديًا عربيًا.

61. Freud, *Moses*, 116.

62. Boyarin, *Unheroic Conduct*, 246.

أتفق بالطبع مع إدوارد سعيد على أن فرويد ليس بسوء غوبينو، رغم أنه قريب جدًا من رينان، أقرب مما يقر سعيد.

(Said, *Freud and the Non-European*, 16);

قارن بقراءة شاموس «الرومانسة» سبيلبيرغ «العائلية» على طريقة فيلم E.T وآفنر في فيلم «ميونيخ» بوصفهما «الصهيونيين الكاملين»: .(Schamus, "Next Year in *Munich*," 64).

يستحضر شاموس قراءة مبهرة لفيلم E.T قدمها فرانكو توماسولو بوصف الفيلم كريستولوجية متكاملة تمنح يسوع والمسيحية الدور المركزي.

(F. P. Tomasulo, "The Gospel According to Spielberg in *E.T.: The Extra-Terrestrial*," *Quarterly Review of Film and Video* 18, no. 3 [2001]: 273–182).

63. Assmann, *Moses the Egyptian*, 1; (التوكيد مضاف),

برغم تلميحات متعدّدة وإشارات إلى النازية، لم أجد إشارة إلى مسألة العِرق أو العنصرية في هذا الكتاب، ولا في الكتاب المكمل له وهو «ثمن التوحيد».

٦٤. يلفت ديفيد لويد الانتباه إلى «مثلث التماهيات»، ويذكّر بأن فرويد يرى أن «موسى التوراة ليس ما رسمه مايكل أنجلو».

(D. Lloyd, "Rage Against the Divine," *South Atlantic Quarterly* 106, no. 2 [Spring 2007]: 360–61);

وليس من المبالغة أن نقول إن هذا ينطبق على تصوير فرويد له، وهذا ما يفعله لويد حين يقول إن «الدافع الذي ينسبه فرويد إلى مايكل أنجلو هو دافعه نفسه، أي محاولة تصوير

موسى بأنه راشد لا سبيل لبلوغ رشده، كائن أعلى أو سوبرمان «übermensch» (التوكيد مضاف).

65. Freud, *Moses*, 109.

66. Weber, *Targets of Opportunity*, 77;

يقول روبرت بول شارحًا: «برغم قتله، يظل الشخص نفسه حيًّا بعد أن محا بموته الذنب العالمي عن الجريمة الأولى ... إن إعدام يسوع وبعثه يستوفيان هذه الشروط» (Paul, *Moses and Civilization*, 77).

٦٧. ولنذكر أنه منذ بولس ولوثر وهوبز ربما كان السؤال المسيحي -غير الهامشي بأي حال- كما يقول جوشوا ميتشل، «من كان موسى؟ من كان المسيح؟».

(J. Mitchell, "Luther and Hobbes on the Question: Who Was Moses, Who Was Christ?" *The Journal of Politics* 53, no. 3 [August 1991]: 676–700.)

68. Taubes, *The Political Theology of Paul*, 39; on Jesus and Moses, see Paul, *Moses and Civilization*, chap. 10.

٦٩. وقال الرب لموسى: «رأيت هذا الشعب فإذا هو شعب صلب الرقبة. فالآن اتركني ليحمى غضبي عليهم وأفنيهم، فأصيّرك شعبًا عظيمًا». فتضرع موسى أمام الرب إلهه وقال: «لماذا يا رب يحمى غضبك على شعبك الذي أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويدٍ شديدة» (سفر الخروج ٣٢: ٩-١١). فمنذ الطوفان على الأقل، يبدو أن الرب كان دائمًا أول من يدعو إلى خيار الإبادة العرقية، ولعل هذا تاريخ مختلف للفاجعة. ومع ذلك، فالرب واحد، لكن الأصل أكثر من واحد.

٧٠. يشير بويارين إلى «انقسام الشخصية» داخل موسى والشعب اليهودي، فإن كل صفة «دينية» يسقطها فرويد منقسمة مثل روما ومزدوجة اليهودية، ليست متطابقة مع ذاتها ولا المسيحية (Boyarin, *Unheroic Conduct*, 267–68).

71. Schad, *Queer Fish*, 54;

يدلل يان أسمان على زمنية المسألة بدقّة: «بولس اليهودي يعمل كجسر فوق التعارض بين اليهود والمسيحيين، كما فعل موسى المصري في الخلافات الدينية في عصر التنوير» (Assmann, *Moses the Egyptian*, 11).

72. Schad, *Queer Fish*, 74;

قارن هذا بادعاء باكان أن «تأكيدات فرويد تجعل اليهود هدفَ أعظم مزحة (نكتة) في التاريخ، وبهذا تحقق لهم أكبر مكسب في التاريخ، وهو التحرُّر من الاضطهاد، يحولهم من شخصيات خطيرة إلى شخصيات فكاهية غبية».

(Bakan, *Sigmund Freud*, 156).

٧٣. عن فرويد وهرتزل وموسى، انظر: Boyarin, *Unheroic Conduct*, 221–70.

٧٤. اقترح باكان من قبل قراءة فرويد على ضوء مقولة ليو شتراوس الشهيرة. انظر:

Bakan, *Sigmund Freud*, 142, and see L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1988 [1952]);

يقـول بوياريـن: «يدرك فرويد، وهو لم يزل في ميدان قتل 'حصاد الشـر'، عنف الحضارة». يصـل فرويـد «وهـو آمـن وسـط أعظم سـلطة حاكمـة بين الأمـم البيضـاء» إلى فكرة كاشـفة وتكتسـب قـوة مـن كونهـا متخفية في النصـوص. وليس هذا التخفـي في هذه القـراءة إبهامًا تنسـكيًا، بل 'الاضطهاد وفن الكتابة' (Boyarin, *Unheroic Conduct*, 269).

75. Freud, *Moses*, 91; and see Schad, *Queer Fish*, 51. On Pater Schmidt, see Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, 197–99,

    وانظـر تعليقـات يروشـالمي المهاجمـة في: *Freud's Moses*, 120, n. 24. والغريـب أن يروشالمي ليس لديه ما يقوله عن طرح فيتز الرئيس القائم على أرشيف أكبر من «الاكتشاف» الذي يسـتند إليه يروشـالمي. إن مقولة فرويد النهائية عن معاداة السـامية مؤداها أنه نسي مَن مِـن المسـيحيين كتـب نقـدًا لمعـاداة السـامية، يشـبه نقـد المسـيحية، يسـتحقُّ النظـر بوصفه تصويبًا.

    (Freud, "A Comment on Anti-Semitism," trans. James Strachey, *SE XXIII*, 289–93).

    يبعث بوريس غرويز المقولة التي عن تداخل معاداة السـامية ومعاداة المسـيحية في كتابه:
    Boris Groys , *Introduction to Antiphilosophy*, trans. David Fernbach (New York: Verso, 2012), 105–130.

76. Schad, *Queer Fish*, 65.

٧٧. يذكـر فيتـز كتـاب جـاك مارتيـان (1939) *A Christian Looks at the Jewish Question* (**مسـيحي ينظـر في المسـألة اليهودية**)، ويقول إن مـا «قاله فرويد في 'المسـألة اليهودية' هو نفسـه مـا قالـه ماريتـان، وكأنه كان يتكلـم مثل ماريتان مـن داخل منطق الموقف المسـيحي، وليـس بوصفه «دخيلًا» يهوديًا» (Vitz, *Christian Unconscious*, 203).

78. Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004).

79. Georges Bataille, "Manuel de l'Anti-Chrétien," in *Oeuvres complètes II (Écrits posthumes 1922–1940)* (Paris: Gallimard, 1970), 377–78;

    يذكـر بتـال فـي مخطـط هذا الدليـل غيـر المكتمل أحداثًـا جارية بوصفهـا أسـبابًا «لمواجهة المسـيحية مباشرة لا الفاشية» (٣٨٧).

80. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Routledge, 1992), 77.

81. M. A. Gillepsie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of

Chicago Press, 2008); Mark C. Taylor, *After God* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007).

82. Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), and see Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008).

٨٣. «عبارة 'إسرائيل الحقيقية' تعريف ذاتي للمسيحية، وهي كذلك مصفوفة تصور الحقيقة التاريخية التي تظل ملكنا. وأستخدم هنا مصطلحًا شاملًا عن قصد.

(Carlo Ginzburg, *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*, trans. Martin Ryle and Kate Soper [New York: Columbia University Press, 2001], 155;

وينبهنا أمنون راز-كراكوتزكن في مقاله «العلمانية والتباس الموقف المسيحي من اليهود ومفهوم المنفى» [الصادر قريبًا] إلى أهمية مقولة جينزبيرغ.

84. Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, trans. Oscar Burge (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999); Jean-Luc Nancy, *DisEnclosure: The Deconstruction of Christianity,* trans. Bettina Bergo et al. (New York: Fordham University Press, 2008);

ولمسح كاشف، انظر أيضًا:

Ward Blanton, *Displacing Christian Origins: Philosophy, Secularity, and the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

85. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).

86. For Arendt, Christianity spelled the end of worldly politics; see my "The Meaning of Life," *Critical Inquiry* 37, no. 4 (Summer 2011): 697–723.

87. Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); Legendre's work spans many volumes, but consider for starters, *L'inestimable objet de la transmission (Étude sur le principe généalogique en Occident)* (Paris: Fayard, 2004).

88. Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978,* trans. Graham Burchell (New York: Picador, 2009), 130.

89. Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, trans. Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011), 91; Marie-José Mondzain,

Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary, trans. Rico Franses (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005);

وعن الصورة انظر أيضًا:

Georges Didi-Huberman, *L'image ouverte: Motifs de l'incarnation dans les arts visuels* (Paris: Gallimard, 2007);

يحذو جاك رانسيه حذو إريك إورباخ، فيسحب مقولة التجسُّد على الأدب ثم يظهر أنها أيضًا مسيحية.

(J. Rancière, *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, trans. Charlotte Mandell [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004]).

والأشد نمطية أن ديدي هوبرمان ملتبس الموقف بشأن مسيحية مقولته، ولنذكر أن كلمة مسيحي غائبة عن العنوان، بالرغم من أن أعماله كلها صريحة بشأن موضوع بحثها والأرشيف الذي تعتمد عليه.

90. Jacques Derrida, "Above All, No Journalists!" Trans. Samuel Weber, in *Religion and Media*, ed. Hent de Vries and Samuel Weber (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001).

91. Denise Kimber Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005); Colin Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600–2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); J. Kameron Carter, *Race: A Theological Account* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Willie James Jennings, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2010).

92. *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, ed. Peter van der Veer (New York: Routledge, 1996).

93. Alexandre Kojève, "L' origine chrétienne de la science moderne," *Mélanges Alexandre Koyré II (L'aventure de l'esprit)* (Paris: Herman, 1964), 295–306; David F. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York: Penguin Books, 1999).

٩٤. ذُكر مارغل وماسوزاوا سابقًا، لكن انظر بالطبع كتاب طلال أسد:

Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993).

ويقدم غي سترومسا في كتابه:

Guy G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010),

صيغةً أهدأ من المقولة، ويشير إلى «اكتشاف» الدين لا اختراعه، ويقصد أن الأديان أشياء طبيعية، مثل أمريكا، كانت في انتظار أن يكتشفها الغرب المسيحي.

٩٥. يكتب برونو لاتور عن «ممارسات التطهير»، فيقول إنها تخلق «مناطق أنطولوجية مستقلة» في:

Bruno Latour و *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 10–11.

96. See Joel Robbins, "What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity," *Religion* 33 (2003): 191–99; Joel Robbins, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (Berkeley: University of California Press, 2004);

and see *The Anthropology of Christianity*, ed. Fenella Canell (Durham, N.C.: Duke University Press, 2006);

ومن بين أعمال أخرى:

Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (Berkeley: University of California Press, 2007); Simon Coleman, *The Globalization of Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007);

حاولت إذ أعلق على عمل طلال أسد أن أدمج القضية في «فكرة أنثروبولوجيا مسيحية».

Interventions 11, no. 3(2009): 367–93.

97. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995), 305;

للحفاظ على الوسيلة الأوَّليَّة بالطبع لاستحضار السيولة التي تشغلني دائمًا والتي لا تصف إلّا الملامح العامّة لصرحٍ أكبر وإن كان في حالة تغيُّر.

98. Judith Surkis, *Sexing the Citizen: Morality and Masculinity in France, 1870–1920* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006), 8.

99. Mayanthi L. Fernando, *The Republic Unsettled: Islam, Secularism, and the Future of France*,

سيصدر عن مطبعة جامعة ديوك، استبدلت بكلمة فرنسا عند فرناندو كلمة المسيحية.

100. Surkis, *Sexing the Citizen*, 8.

101. de Certeau, *Writing*, 320.

١٠٢. لعل من المهم القول إن كان التراث هو قدوم الشريعة والحفاظ عليها بوصفها إرادة الأب

المقتـول الباقيـة، فليسـت المسـيحية بتـراث؛ ذلـك أن الأب يُقتـل ولا يَقتـل، أي أولًا إن المسـيحيين أبريـاء مـن قتلـه، وثانيًـا إن الـرب (الأب والابـن) حيّ. فهـو حـيّ! والبعث هو المأسسـة المطلقة لمستقبل القتل بوصفه براءة.

103. Freud, *Moses*, 88–89.

104. René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1977).

١٠٥. القـول الكلاسـيكي عن الصـورة/ الشـخصية *figura* الممثلة في مقـال «figura» في كتاب **«مشاهد من دراما الأدب الأوروبي»**:

Erich Auerbach, "Figura," trans. Ralph Mannheim, in Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 11–76.

106. Freud, *Moses,* 135.

107. Freud, *Interpretation of Dreams*, 276.

108. Freud, *Totem and Taboo,* 154;

لا يذكر إريك فروم موسى، لكنه يفصل في بعض البدائل المهمّة ليسوع والأب التي يفهمها بصفتها الاجتماعية والتاريخية.

(E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture* (New York: Holt, Rhinehart and Winston, 1963).

١٠٩. أتبـع إشـارة فرويـد حيـن وصف موت الـرب على الصليـب بوصفه موت (ومـن ثَمَّ مقتل) الأب. يـرى طـرح جديـد أن «موت الرب» 'نبأ طيب'؛ لأن الرب لم يعُـد يُنظر إليه من زاوية الإيمـان الكهنوتي بوصفـه الآخـر المتجاوز، المغترب عـن العالم [أي المفـارق] المقصود بالعبادة الدينية، الأب والحكم البعيد بعدًا لا متناهيًا عن العالم، لكنه يعرف ويحس الآن من خـلال تحقـق المـوت الناسـوتي (الكينوسيسـي) وعـن طريـق إيمان نبوئـي يجعله متجسـدًا وسـيطًا 'لحمًا' أو تجسدًا نشـطًا أو على شكل وقائع دنيوية فعلية.

(Lissa McCullough, "Historical Introduction," in *Thinking Through the Death of God: A Critical Companion to Thomas J.J. Altizer*, ed. L. McCullough and Brian Schroeder [Albany: State University of New York Press, 2004], xvii).

١١٠. وفـي صيغـة طلال أسـد الكاشـفة نجد أيضًا مقتل الابـن، أو على الأقل انتحـاره، فإن «ابن الـرب الوحيـد الذي أنجبـه قدّم حياتـه طواعية وعمدًا حتى يخلّص البشـر، وهـذا هو الفداء الأسـمى. ورغـم أنـه لم يقتل نفسـه، فقد رتـب لقتله قتلةً عنيفـةً ... وإن انتحار المسـيح غير المباشـر -تعذيبـه العلنـي- يمثـل مفارقـة: فهـو هبـة المحـب ونمـوذج للمعانـاة الظالمـة في آن واحد».

(T. Asad, *On Suicide Bombing* [New York: Columbia University Press, 2007], 84).

111. Freud, *Moses*, 86.

١١٢. يسعى روبرت بول إلى الدفاع عن فرويد («كان فرويد مصيبًا في أن المرء يستطيع 'إعادة بناء' أسطورة القبيلة الأولى من الأسطورة والسردية التي تمثل في طقس التناول المسيحي»)، حتى إنه يدهشنا بالانتقال إلى الاتجاه المعاكس فيقول: «إن موسى نفسه هو مرتكب الفعلة الأولى» (Paul, *Moses and Civilization*, 13, 215). الأب المقتول دائمًا ابنٌ قاتلٌ! وبالتأكيد تظل خلاصتي قريبة جدًّا من خلاصة بول الذي يقول بوضوح إن «تضحية المسيح ... تبطل الفعلة التي نشأ عنها الذنب والشريعة» (٢١٢) . وإن يسوع «أدى أولًا دور الضحية الشهيد، وبذلك يحكم بوصفه الوريث البريء والحاكم الشرعي الجديد»(٢١٥). لكن بول يرى أن هذا يبدو مجرَّد «تحول لأسطورة موسى والخروج» (١٩٤). ولا اختلاف كبيرًا بين رؤية الدورة وهمًا أو حقيقة (٢٠٨-٢٠٩). هذا قولٌ أُلصِق بفرويد وهو بذلك مسيحي أيضًا.

113. Freud, *Moses*, 86.

١١٤. يقدم بول فيتز مقولة «المسيح نقيضًا» لأوديب فيقول إن «يسوع يقدّم نموذج نفي -بل إلغاء أو محو- البنية الأوديبية».

(Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, 168).

يبرز فيتز «الحب والطاعة» وأرى أنا شيئًا مختلفًا في طبيعة «الإنسان الجديد» (١٦٩). وربما اتضح الآن أن فيتز يقرأ كتاب **«موسى والتوحيد»** بوصفه الكتاب الذي «قدم [فيه فرويد] بعض أهم أفكاره الصريحة في مناصرة المسيحية» (٢٠٢)، قارن هذا بما قاله باكان حيث يرى أن «اعتبار موسى مصريًّا معناه أن فرويد يحل نفسه واليهود من الذنب المرتبط بفكر القتل. فإن قتل موسى بوصفه مصريًا مجرد قتل فرد في الفئة التي بدأت اضطهاد اليهود»(Bakan, *Sigmund Freud*, 168).

115. Asad, *On Suicide Bombing*, 90.

116. Asad, *On Suicide Bombing*, 85;

يفصّل أسد في موضوع بقاء البنية التي استمر بها الصلب يمثل «حقيقة العنف في عصر علماني» في السرديات المرئية الشعبية (من أفلام وتلفاز وغيرهما) يلقى البطل الذكر غالبًا عقابًا بدنيًا قاسيًا أو تعذيبًا على يد رجال قساة، لكن معاناته الشديدة هي نفسها إثبات الحقيقة. يعاني معه المشاهدون ويتوقعون شفاءً، ويعيد هذا عرض قصة صلب علمانية حديثة تحافظ فيها الشخصية الوحيدة على صدقها بعزمها أن تعاني بالعقل والجسد، وأن يعرف ألمًا لا يحتمل ونشوة يمكن أن تتحوّل من خلال التعاطف إلى جزء معقّد من حساسية المشاهد نفسه (٨٦).

١١٧. «يبدو أن فرويد لم يفهم أن الابن في المسيحية لا يحل محلَّ الأب» كما يقول فيتز (١٧٠)

فـي إشـارة تذكّـر بتنبيـه يروشـالمي الـذي مـؤداه «لو كان موسـى قُتل فعـلًا بأيـدي أجدادنا، لم يكن فعل القتل ليكتم فحسـب، بل -على العكس- لظل يُذكَر ويسـجل».

(Yerushalmi, *Freud's Moses*, 85; and see Derrida, *Archive Fever*, 64–67).

وكأن الأمـر كمـا يـراه فيتـز أن الـرب لـم يمـت على الصليـب! لكن ينبغـي أن نذكـر أنه «مع استـبعاد تأويل فرويد الغريب ليسـوع بوصفه من حلَّ محلَّ الأب، يمكننا بالتأكيد أن نرى أنه على الأرجح لم يفهم كثيرًا من رسـالة المسـيحية الجوهرية» (١٧٠).

١١٨. يخفي فرويد نقده المسيحية وراء تفسير لمعاداة السامية وليس هذا بغريب. فبرغم أنه يبدو صراحة مبرئًا للمسـيحية من معاداة السـامية (من بقايا «الوثنية»)، فإنه يخادع قارئه إذ يساوي بيـن كراهيـة اليهـود وكراهيـة المسـيحيين، فـلا يـدع فرويـد مجـالًا للشـك أنـه يفهـم طبيعة المسـيحية فهمًـا دقيقًـا وسـخطها وتفردهـا. وهنـا أيضًـا يتكلم فرويـد وكأنه يتكلم مـن بطنه كمسـيحي: «لكننـا ندين بديانة حـب. ينبغي أن نحب أعداءنا كما نحب أنفسـنا» (Freud, "A Comment on Anti-Semitism," 291). أقول إن فرويد يتكلم من بطنه، ولا يأخذ عن أفواه المسـيحيين؛ لأن الإجمـاع -كمـا يقـول إرنسـت جونـز- علـى أن هذا «الاعتـراف اللافت» مكتـوب بصيغـة المتكلم الجمع ويفترض أنه صادر عن «شـخص ليس يهوديًا» (٢٩٢)، فهو كما يقول جيمس ستارتشـي «بالفعل من كلام فرويد نفسـه».

(289; and see Yerushalmi, *Freud's Moses*, 128, n. 54).

119. de Certeau, *Writing of History*, 325.

١٢٠. تعلق مارين تومبسـون على الاختلاف الذي يذكر كثيرًا بين العهد الجديد والقديم، فتصف «النـدرة النسـبية لاسـتخدام مصطلح 'الأب' للإشـارة إلـى الرب» في القديـم، حيث «يقابل بشـكل صريح الاسـتخدام المعتاد للمصطلح في العهد الجديد».

(M. M. Thompson, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* [Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2000], 39).

تصـرُّ تومبسـون على وجود خيـوط الاتصال، لكنها كذلك توضح أن الإشـارة إلى الرب في العهـد القديـم بوصفـه الأب ضعيفة الصلة «بعلاقـة الفرد بالرب، فلا يجب فهـم العلاقة بين الأب والأبنـاء بأنهـا علاقـة تراتبية في المقـام الأول. فإن أبوة الرب ترتبط فـي المقام الأول بكيـان إسـرائيل الجمعـي، وينطـوي هذا الإطـار على التزام مـن الأبناء تجـاه بعضهم بعضًا» (٤٧). ولا أقصـد وجـود إقـرار «الأخـوة» (في القتل أو غيـره) بديلًا. قدمـت كارول باتمان ومـارك شـل وجـاك دريدا تحذيرات مهمَّة مـن هذا. كل ما أقصده هو إبـراز مقياس اختلاف في السرديات أو «بناء الأحداث».

١٢١. يفتتح مايكل ماك مناقشـته فرويد بسـؤال واعد عن «البراءة المسـيحية»، لكنه يربطها أساسًا بمعاداة السامية والتنوير.

(Mack, *German Idealism and the Jew*, 136–42.)

122. Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).

123. Jacques Ellul, *The Subversion of Christianity*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2011).

124. Jacques Rancière writes of "the distribution of the sensible [*partage du sensible*]" in J. Rancière, *The Politics of Aesthetics*, trans. Gabriel Rockhill (New York: Continuum, 2004), 7.

125. W. J. T. Mitchell, *Seeing Through Race* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012), 24.

126. Ward Blanton locates the "liquidation of religion" in the aftermath of *Moby-Dick* (W. Blanton, *True Religion* [Malden, Mass.: Blackwell, 2003], 115–17).


مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail:print@karaky.com
Certified System
ISO 9001

يتموضع هذا الكتاب ضمن خطٍّ من الأدبيات التاريخية-الأدبية التي تعالج موضوعات النظرية السياسية والاجتماعية، عبر التركيز على قراءة الهامش والمنسيّ. ويتناول الرحلة الدلالية لـ«الدَّم»، من جسد المسيح إلى «الجسد الاجتماعي»، ومن الدورة الدمويَّة إلى «دورة» رأس المال، مُبرزًا خطوط الاتصال والانقطاع التي تحكم رحلة المفردات عبر الأنظمة المعرفية المختلفة. حيث يكشف البحث الجينالوجي في أنساب المفردات عن علاقات قرابة استعاريَّة غير متوقَّعة تربط تاريخ المسيحية الغربية ما قبل الحديثة بما أنتجته الحداثة من مفاهيم تقدِّم نفسها بوصفها مفاهيم طبيعية أو محايدة، أو بوصفها بنت قطيعة بتراء مع تاريخها السابق.

بين قواميس الحروب والطب وأساطير نقاء «الدَّم» في النزعات القومية الشوفينية، تتنوَّع دلالة «الدَّم» وتتخذ معاني متجدِّدة، تتناصّ مع مفاهيم فلسفية ونصوص أدبية شتّى. إن من شأن تاريخ الهوامش الصغيرة أن يُعيد كتابة التاريخ الكبير، تاريخ الإمبراطوريات والتحولات الفكرية، ويُعيد سرد قصة اتصال المفاهيم وانزياح المعاني عبر العصور.

جيل النجّار: أستاذ الدراسات الدينية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا، صدرت له العديد من المؤلفات، منها: «مكاننا في الأندلس: القبالا والفلسفة والأدب في الرسائل اليهودية العربية» (٢٠٠٢م)، «اليهود والعرب: تاريخ العدو» (٢٠٠٣م)، «الساميون: العِرق، والدين، والأدب» (٢٠٠٨م).


ISBN: 978-614-470-044-0

السعر: 20 دولارًا أمريكيًا أو ما يعادلها






NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com